UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01309506 2

68

# Neutestamentliche Zeitgeschichte.

254c

# Die Zeit der Apostel

von

**Dr. A. Hausrath,**
o. ö. Professor an der Univ. Heidelberg.

---

Zweite Auflage.

---

Heidelberg.
Verlagsbuchhandlung von Fr. Bassermann.
1875.

# Neutestamentliche Zeitgeschichte

von

**Dr. A. Hausrath,**
o. ö. Professor an der Univ. Heidelberg.

---

Zweiter Theil.

## Die Zeit der Apostel I.

Zweite Auflage.

---

Heidelberg.
Verlagsbuchhandlung von Fr. Bassermann.
1875.

9493
r8/11/90

Buchdruckerei von G. Otto in Darmstadt.

# Benachrichtigung.

Um mehr Gleichmäßigkeit in der Stärke der einzelnen Bände der Neutestamentlichen Zeitgeschichte zu erzielen, wird die zweite Auflage dieses Werkes in vier Bände getheilt werden.

Der erste, schon erschienene Theil enthält die Zeit Jesu; der zweite hier vorliegende, die Zeit der Apostel bis zu Paulus; der dritte Theil wird den Apostel Paulus enthalten, der in erster Auflage den Schluß des zweiten und die erste Abtheilung des dritten Bandes bildete; der vierte Theil wird die nachapostolische Zeit umfassen, welche in erster Auflage die zweite Abtheilung des dritten Bandes ausmacht.

Die Verlagsbuchhandlung.

# Inhalts-Verzeichniß.


Seite

**Erster Abschnitt.** — Der Stand des religiösen Lebens im römischen Kaiserreich.

1. Entwicklungsphasen des Polytheismus . . . . . 3
2. Der Monotheismus und die dualistische Weltanschauung . . . 13
3. Die subjective Moral und die Entwicklung des Sündenbewußtseins . . . . . 31
4. Das Erlösungsbedürfniß . . . . . 42
5. Die Vermittlungstheologie . . . . . 58
6. Die Mysterien . . . . . 68
7. Die fremden Culte . . . . . 76

**Zweiter Abschnitt.** — Die religiöse Mission der jüdischen Diaspora.

1. Die Juden in der Zerstreuung . . . . . 91
2. Die Propaganda . . . . . 97
3. Die Proselyten . . . . . 111
4. Das alexandrinische Judenthum . . . . . 123
5. Die alexandrinische Religionsphilosophie . . . . . 131
6. Philo . . . . . 146
7. Moses als Weltheiland . . . . . 171
8. Der Religionskampf in Alexandrien . . . . . 182

**Dritter Abschnitt.** — Caligula und die Juden.

1. Der Regierungswechsel in Rom . . . . . 199
2. Judäa unter Vitellius . . . . . 205
3. Herodes Agrippa . . . . . 212
4. Der Cäsarencultus . . . . . 225

Seite

5. Die Judenverfolgung in Alexandrien . . . . . 233
6. Das Attentat auf den Tempel . . . . . 243
7. Religiöse Rückwirkungen . . . . . 251
8. Die Restauration der Theokratie . . . . . 266
9. Die Diaspora des Ostens . . . . . 283

**Vierter Abschnitt.** — Schicksale des palästinensischen Christenthums.

1. Nachwirkung der messianischen Bewegungen . . . . . 289
2. Der Anhang Jesu . . . . . 298
3. Uebersiedelung der Galiläer nach Jerusalem . . . . . 315
4. Der Kampf um die Messianität Jesu . . . . . 329
5. Verfolgung der Helleniſten . . . . . 341
6. Die Urgemeinde im Zeitalter der pharisäischen Restauration . 359
7. Hungersnoth und Auswanderung . . . . . 362

**Fünfter Abschnitt.** — Die ersten Gemeinden der Diaspora.

1. Form der Ausbreitung . . . . . 377
2. Verbreitung des Christenthums in den Weltstädten . . . . 385
3. Inneres Leben der Gemeinschaften . . . . . 396
4. Vorstellungskreis des Judenchristenthums . . . . . 406

## Erster Abschnitt.

# Der Stand des religiösen Lebens im römischen Kaiserreich.

## 1. Entwicklungsphasen des Polytheismus.

Die Religion gehört unter die Grundvermögen der menschlichen Natur. Sie ist nicht eine pathologische, sondern eine normale Function des menschlichen Geistes, die stets da war und stets sein wird. Was wir mit diesem Namen bezeichnen ist die Empfindung des Absoluten, das Bewußtsein des Ewigen, die Berührung der menschlichen Seele mit dem Unendlichen im Gefühl, und der allgemeine Inhalt dieser Empfindung ist, daß alles endliche Sein im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitliche im Ewigen und durch das Ewige sei. Daß wir nichts sind und nichts vermögen gegen die ewige Ordnung des Universums, daß wir Alles vermögen mit und in derselben, mit und durch die Gottheit: diese Empfindung ist Religion.

Auf der sinnlichen Stufe der Menschheit ist die nothwendige Form dieser innern Anschauung Naturreligion. Der Mensch sieht sich als ein Naturding unter andern Naturdingen, und die Natur, über die hinaus sein geistiger Blick nicht reicht, ist ihm die allgemeine Macht, von der er sich abhängig fühlt. — Indem nun aber die Natur in ihrem Verhältniß zum Menschen die verschiedensten Gegensätze hervorkehrt und ihm damit heute so und morgen anders erscheint, ist die Naturreligion stets auch Polytheismus. Nicht von ein und demselben Wesen konnten die entgegengesetzten Aeußerungen der Natur herrühren. So theilte sich das religiöse Gefühl und je reicher das Leben, je vielfacher die Erfahrungen wurden, um so reicher der Himmel der Götter, da neue Erfahrungen auch neue Götter erzeugten.

Zunächst sind es überall die natürlichen Lebensbedingungen der Völker, die den Inhalt ihres religiösen Vorstellungskreises bestimmen. Bei den Indern bezieht sich das religiöse Gefühl auf den blitztragenden

Indra, den Wolkengott Vritra und den die Wolken verscheuchenden Ahi, wie auf andere Erscheinungen des atmosphärischen Lebens, von denen in dieser Zone das Wohlbefinden der Menschen abhängt. Bei den Baktrern, Medern und Persern spiegelt sich der Gegensatz der Natur des Stammlands Iran wieder in dem religiösen Dualismus des Ormuzd und Ahriman. In Aegypten dreht sich der ganze Cultus um das Leben des Nils, des Osiris, den die sehnende Isis, das lechzende Land, sucht, findet und auf's Neue betrauert. In der chaldäischen Steppe wird der Sonnengot Bel als das zeugende Prinzip und Mylitta, der fruchtbare feuchte Schooß der Erde, als empfangende gebärende Göttin verehrt. Die Fremdlinge, die sich an der phönicischen Küste zusammenfanden, haben mit ihrem Hinterland den Sonnengott als Baal und die Göttin der Fruchtbarkeit als Aschera gemein. Wie Aegypten im Osirisdienst feiern sie im Adonis-cult das Auf- und Ableben der Natur. In diesem Zusammenhang ist Baal der jugendliche Gott Adonis, die Leben und Zeugung bringende Sonne; dagegen stellt sich die glühende, ertödtende Hitze des syrischen Sommers im Moloch dar, dem Gott der sengenden Gluth. Und wie Moloch dem Leben spendenden Adonis, so steht der fruchtbaren Aschera die todtbringende strenge Astarte gegenüber, die unstete wandernde Göttin des Mondes, der mit Keuschheit und Entmannung gedient wird.

So finden wir in der uralten Heimath der menschlichen Cultur überall Naturreligion, in der der Mensch die Naturmächte, die segnend oder zerstörend in sein Dasein eingreifen, als Objecte seines Abhängigkeitsgefühls setzt. Das gemeinsame Loos dieser Religionen war die Erstarrung. Das ewige Einerlei des Naturlaufs, des kommenden und gehenden Jahrs, des steigenden und fallenden Nils, der sproßenden und welkenden Natur erzeugte keine neuen Gedanken. Die Naturreligion wuchs nicht mit der wachsenden Menschheit. Sie gab den Enkeln keine weiteren Impulse als den Ahnen, und der Monotonie des, gesühnt oder ungesühnt, gleichmäßig abrollenden Weltlaufs, standen die Völker schließlich gleichgültig gegenüber. Mit der höheren Cultur emanzipirt sich auch der Mensch von diesen einzelnen Gewalten. Sie sind ihm nicht mehr furchtbar. Er nimmt sie in seinen Dienst, sie sind von ihm abhängig, nicht er von ihnen. Vergeblich schiebt dann ein wichtigthuendes Priesterthum den alten Symbolen und Mythen einen neuen, tieferen Sinn unter. Der einfache Gedanke der Naturreligion wird dadurch nur künstlich und schwierig verhüllt und verliert

damit vollends seine Macht über die Gemüther. Für die Denkenden ein Problem des Scharfsinns, wo nicht ein Spiel des Witzes, wird das Symbol für die Menge eine geheimnißvolle Hieroglyphe, die sie an die großen, ewigen Räthsel des Daseins erinnert, sie aber nicht erklärt. Die Verehrung der Massen wird darum ein stumpfer Aberglaube, für die Denkenden aber hat das Symbol aufgehört Gegenstand der religiösen Ehrfurcht zu sein.

In diesem Zustand der Erstarrung finden wir die Religionen Asiens schon in der Zeit Herodots, mit dem eine zusammenhängende Kunde dieser Gebiete beginnt. Die Massen verhalten sich im Ganzen stumpf gegen ihre Götter, um sich dann in Zeiten der Noth zu einzelnen fanatischen Leistungen aufzustacheln. Die Priester sind nicht mehr die ehrwürdigen Träger der Religion, sondern der verachtete Auswurf der Menschheit, die mit ihrem blutigen und unblutigen Selbstopfer ein Dasein voll Trägheit und Wohlleben erkaufen und deren Orakel sprüchwörtlich nur Eines verstehn: zweideutigen Bescheid. So begreift sich die Thatsache, daß der Orient seiner Götter schon müde war, als Alexander ihn unterwarf. Der Cult der Olympier breitete sich, ohne sonderlichen Widerstand zu finden, über Kleinasien aus und erst an den Gränzen Syriens wird ihrem Vordringen ein Ziel gesetzt durch jene Katastrophe, die wir als den Krieg der Makkabäer kennen lernten und deren Rückwirkung auf das Bewußtsein des Judenthums von welthistorischer Bedeutung war.

Das äußere Wachsthum des griechischen Religionsgebiets war indessen keineswegs ein Zeichen davon, daß der hellenische Cultus in der Periode der Diadochen noch eine besondere Macht über die Gemüther geübt hätte. Er hatte im Gegensatz zu den „barbarischen Bräuchen", sich mit den Hellenen allenthalben angesiedelt, als Sache der Nationalität und im Interesse der neugeschaffenen Dynastien, aber der innere Zersetzungsproceß war bei ihm bereits weiter vorgeschritten als bei den roheren Naturreligionen Asiens selbst. Hatte doch der griechische Geist schon in seinen Anfängen sich weit selbstständiger gegenüber dem religiösen Vorstellungskreis der Urzeit verhalten als die Asiaten.

Von Haus aus war der griechische Olymp eine reichere Individualisirung der orientalischen, näher der altarischen, Religionsanschauungen. Der geistig lebendige Sinn der Bewohner des griechischen Inselmeers fühlte sich dem Göttlichen gegenüber nicht in der resignirten,

fatalistischen Stimmung des Orientalen. Er formte an den überlieferten Mythen und Symbolen, um auch sie, nach dem starken Trieb seines Genius, in das Reich des Schönen zu übersetzen. Wie die Anfänge der griechischen Kunst bei den Aegineten darin bestehen, daß der griechische Geist die alten ägyptischen Götterbilder belebt, sie von ihrer starren Gebundenheit erlöst und sie zu individuellen Gestalten erhebt, so schafft sich die griechische Phantasie aus den überlieferten Gottheiten Asiens eine Götterfamilie, charakteristisch unterschiedener Persönlichkeiten, die sie geschäftig unter sich in menschliche Beziehungen stellt. Die beiden Grundgottheiten, denen wir überall begegneten, weil sich die Menschheit zuerst von ihnen abhängig wußte, Himmel und Erde, erscheinen hier in dem unbewölkten Zeus und der Demeter (= γη μητηρ) oder Here.[1] Aber während dem Orientalen diese Wesen in unplastischer Weise zerflossen, stellten sie sich dem Hellenen von Anfang an in concret menschlichen Gestalten dar. Der Himmelsgott der Hellenen hat die Aegide, die graugelbe, dem Ziegenfell ähnliche Gewitterwolke zum Schild, durch deren Schütteln er donnert, und als Angriffswaffe den von den Elementargeistern, den Kyklopen, unter der Erde gefertigten Blitz. Sein Verhältniß zur Erde wird wie bei den andern Völkern als Ehe gefaßt, da der Himmel durch Regen und Sonnenschein die Erde befruchtet. Allein indem die Erdgöttin in den verschiedenen Localculten verschiedene Namen trug, erhielt Here bei dem Zusammenfließen der Localsagen manchfache Nebenbuhlerinnen und so entstanden die Mythen von der Liebschaft des Zeus mit Semele, Danae, Jo und anderen Erdgeborenen. Der schärfer theilende Geist des Hellenen unterschied aber auch rascher sich ausschließende Attribute der alten Gottheit als eigene Wesen und so entstehen neue Götter und eine Rangabtheilung tritt ein. Zeus, als der Höchste, wird dem Gebiete des Kampfs entrückt und gibt die Aegide an Pallas (d. h. die Schwingende), den Gewittersturm und den ferntreffenden Bogen an Apollo, den Sonnengott und seine Schwester Artemis, die jungfräuliche Göttin des kalten Mondlichts ab. Hermes, (der vedische Sarameyas), der am Himmel wachende Götterhund der Inder, wird hier zum Götterboten. Die befruchtenden Attribute der Gottheit specialisiren sich in Dionysos, dem Sohn des Zeus, dem Gott des

[1] S. Max Müller, „Wissensch. der Sprache“ II, p. 366. Pfleiderer, das Wesen der Relig. 2, 108 ff.

Reb- und Baumwuchses, und in Demeter, der Göttin des Ackerbaues, der Doppelgängerin Here's, denn während diese als Here mit Zeus sich über die Naturbasis hebt und Repräsentantin der ehelichen Ordnung wird, ist sie als Demeter wesentlich Göttin des Ackerbaus, und an sie und ihre Tochter Proserpina knüpft sich hier in den Eleusinen die Feier der bald blühenden, bald in die Unterwelt entrafften Vegetation. Indem man so auf dem Wege der Specialisirung fortschritt, schuf sich die fruchtbare Phantasie des griechischen Volks Götter für jedes einzelne Naturding. So weit geöffnet das Auge des Hellenen war für jede Abschattung der Farbenwelt und so empfindlich es war für jeden Faltenwurf der Erscheinung, so fruchtbar war seine Phantasie, diese Welt der Erscheinungen persönlich zu beleben. Da repräsentirt sich das ganze vielgestaltige Spiel des Oceans in einer Götterwelt, wie sie so reich kein anderes Volk besitzt. Neben Poseidon, dem erdumfassenden, thront Thalatta, die Göttin des Mittelmeers. Ueber die glatte Fläche gebietet Galene, die Göttin der Meeresstille, aber auf der weißen Flocke erscheint die gefürchtete Leukothea, die doch zuweilen den Schiffbrüchigen hinüberträgt in die Arme ihres rettenden Sohns Palämon, des Hafengotts. So entspricht das ganze Gefolge Poseidons, die Tritonen mit ihren vielgestaltigen Tonwerkzeugen, den schrillen und dumpfen und melodischen Tönen des Oceans, und die fünfzig Töchter des auf dem Meeresgrund thronenden Nereus, Halie, Hippothoë, Galatea, Amphitrite, Glaukonome, Euarne und wie sie alle heißen, entsprechen irgend einer andern Erscheinung im bunten Wechselspiel des beweglichen Elements. Nicht anders aber war es mit den Göttern des Hains und der Höhen, der Quellen und Thäler, den Oreaden, Dryaden, Najaden und Silenen. Ueberall fühlte sich das ahnungsvolle Herz umfangen von göttlichen Wesen, die gütig oder neidisch in sein Dasein eingreifen. Aber freilich verlieren in dieser Zersplitterung die einzelnen Mächte auch ihre Schauer. Das Abhängigkeitsgefühl ist nur noch relativ, das sich herausnimmt, seine Götter in große und kleine zu theilen. Den Nymphen, die den Jüngling Hylas in die Tiefe ziehen, dem Waldgott, der die Jungfrau in die Irre lockt, steht der Gläubige anders gegenüber als der unheimlich dunkeln Macht eines Moloch oder einer Astarte. Aber die bewegliche griechische Phantasie ließ es bei der Theilung und Rangordnung ihrer Götter nicht bewenden. Sie verwickelt Götter mit Göttern in Kampf. Spiele der List, der Liebe, der Gewalt werden den Bewohnern des Olymps an-

gedichtet und die Götterwelt wird zu einem Spiegel, in dem der leichte Sinn des Volks sich selbst beschaut.

Wenn diese Vermenschlichung der Götterwelt von vornherein die Gefahr einer Frivolisirung derselben einschloß, so war doch die erste Folge dieser freieren Ausgestaltung des religiösen Vorstellungskreises im Gegentheil eine größere Versittlichung der Religionsvorstellungen. Der Hellene erkennt, daß nicht nur in der Natur Mächte walten, von denen er abhängig ist, sondern auch über den sittlichen Beziehungen der Menschheit ewige Gesetze stehen, gegen die sich keiner ungestraft versündigt und von denen er sich noch ungleich anders abhängig weiß als von den sinnlichen Elementen. Das ist der Unterschied des orientalischen und des hellenischen Abhängigkeitsgefühls, daß hier eine Ahnung einer sittlichen Weltordnung dämmert. — Was der Phönizier in Aschera verehrte, war nur der mächtige sinnliche Naturtrieb, der die Creatur blind beherrscht; was dagegen der Hellene in Here anschaut, ist das heilige Band der Ehe, die häusliche Zucht, die Treue, deren Bruch sich nach ewigen Ordnungen rächt. — Indra, Bel, Baal, Ptah repräsentirten nur die segnenden Wirkungen des Lichts, der Sonne, des heitern Himmels, der unbewölkte Zeus aber repräsentirt den Herrn der Welt nicht bloß in physischer, sondern auch in sittlicher Beziehung: den Hüter des Rechts, das allschauende Auge, die sicher treffende Strafe. Er führt den Donnerkeil nicht wie Indra, um die himmlischen Kühe, die Quellen, zu befreien, sondern um zu zerschmettern jeden sittlichen Frevel, allen titanischen Uebermuth. Aehnlich wird Pallas, von Haus aus Göttin des reinfegenden Sturms, zur Vertreterin des klaren Verstands, der Besonnenheit, der siegreichen Klugheit, die selbst den rohen Ares bändigt, und der Lichtgott Apollo wird der Offenbarungsgott der griechischen Religion, der das Dunkle hellt, die Schuld entdeckt und sühnt, das Prinzip der Poesie und Weissagung.

Reicher, entwicklungsfähiger, sittlicher war somit dieser religiöse Vorstellungskreis der Griechen sicher als die monotonen, gedankenarmen asiatischen Naturreligionen. Aber er hatte über die Gemüther nie die Macht, mit der die Asiaten von ihren Gottesvorstellungen hingenommen waren. Lang bevor der griechische Olymp seinen Eroberungszug gegen Osten antritt, klagen die Philosophen Griechenlands, daß die Dichter die Götter entwürdigten und anderseits murrt das Volk gegen die Philosophen, die dem Ueberlieferten reinere Vorstellungen des Göttlichen unterschieben wollten. Dem Phönizier und Aegypter kam es

nicht bei, an den heiligen Symbolen zu ändern, weil er befangen war in den Schauern der verehrten Mächte. Er steht unter dem Zwang seiner Gottheit und wagt nicht, ihr neue Züge hinzu zu dichten. Anders in Hellas. Wer Götterbilder, Mythen und Legenden frei erzeugt, wie der Hellene, der befreit sich damit von seiner eigenen Empfindung. So währte es wiederum eine Zeit und der denkende Geist erkannte die Götter als Gebilde seiner eigenen Anschauung, wie denn im fünften Jahrhundert vor Christus Herodot es geradezu aussprach, Hesiod und Homer hätten den Griechen ihre Götter gemacht.[1] Ja schon ein Menschenalter früher redete Xenophanes voll Ironie davon, wie jedes Volk seine Götter nach seinem Bilde forme: die Neger denken sich die Götter schwarz und plattnasig, die Thracier blauaugig und rothhaarig

„Und wenn Hände nur hätten die Stiere und Löwen erhalten,
Werke der bildenden Kunst, wie Menschen damit zu vollbringen:
Würden sie, Götterbilder erschaffend, solcherlei Körper
Ihnen verleihn, wie an Wuchs und Gestalt sie selber einhergehn".[2]

Und nicht mindere innere Freiheit beweist das andre Wort des gleichen Philosophen:

„Alles haben den Göttern Hesiodus, so wie Homerus,
Angehängt, was Schande und Tadel bei Menschen verdient,
Stehlen und Ehebrechen und wechselseit'ges Betrügen".[3]

In dem Stadium der Auflösung, in dem das religiöse Leben Griechenlands schon vor dem Zeitalter Alexanders begriffen ist, finden wir das Italiens doch erst seit dem beginnenden Verfall seines Staatslebens. Es hängt das damit zusammen, daß die Religion hier zum Staat in so enge Beziehung gesetzt worden war, wie nirgends sonst. Die römischen Götter waren von Haus aus dieselben wie die der andern arischen Religionen, aber der römische Genius hatte mit einem ernsten und wesentlich dem öffentlichen Leben zugewandten Sinn daran gearbeitet, die Naturreligion in eine höhere, sittliche Potenz zu erheben.[4] So tritt die Naturbedeutung dieser Götter bis zur Unkennt-

---

[1] Herod. 2, 53. — [2] Euseb. praep. ev. XIII; 13, 36. Bei Brandis, Comment. Eleat. 1, 68. Fr. 1. 5. — [3] Bekannte Stelle bei Sextus, adv. Mathem. I, 289. — [4] Vgl. Max Müller, Vorlesungen über Religionswissenschaft. p. 155. Pfleiderer, das Wesen der Relig. 2, 162 ff. Döllinger, Heidenthum u. Judenth. 457 f. Holtzmann, Judenth. u. Christenth. 277 f.

lichkeit zurück hinter ihre Beziehung auf die ethischen Lebensverhältnisse der Menschen. Jupiter (im Veda: Dyaûs pitar, im Griechischen: Ζεῦ πάτερ, das heißt „Himmel-Vater!"), ist nicht mehr der lichte Himmelsgott, der unbewölkte Zeus, sondern das unsichtbare Oberhaupt des römischen Staats. Juno, die weibliche Gottheit, hat ihre ursprüngliche Beziehung als fruchtbare Erdgöttin noch weiter als Here hinter sich, sie ist das göttliche Urbild menschlicher Weiblichkeit, Hüterin der Ehe und Patronin der Gattin und Mutter. Janus, der italische Sonnengott, wird als Pförtner des Himmels der Gott, der allen Ausgang und Eingang gleichermaßen segnen muß, der Herr der Thore und Straßen, des Anfangs und Endes. So fühlt sich das Abhängigkeitsgefühl des Römers weit weniger auf die Natur als auf die Mächte bezogen, die das öffentliche Leben regieren. Die römischen Götter sind Götter des Staats. Was wir die Idee des Rechts, der Treue, der Sitte nennen, von deren Geltung das Wohl des Einzelnen und Ganzen nach ewiger Ordnung abhängt, das erhob die religiöse Empfindung Roms zur Gottheit. Nach dieser Richtung finden wir dann die gleiche Fruchtbarkeit in der persönlichen Belebung und göttlichen Beseelung der Außenwelt wie bei den Hellenen, aber es ist eine wenig poetische Lebensauffassung, die sich in diesem religiösen Vorstellungskreis Latiums wiederspiegelt. Die alten lateinischen Götter sind trockne Abstractionen von bürgerlichen Zuständen und gesellschaftlichen Einrichtungen. Die Fides hütet die Treue im öffentlichen Leben, der Terminus die Grenzen der Aecker, Semo Sancus die Heilighaltung der Eide, Juno die Treue der Gatten, Vesta die Zucht des Hauses, Pecunina, Aesculanus und Argentarius die Redlichkeit des Handels im Großen und Kleinen. Wie der feine Naturſinn des Griechen für jedes Farbenspiel der Natur ein eigenes göttliches Wesen statuirte, so brachte es der scharf beobachtende Römer zu einer gleichen Menge von Genien, die lediglich dem theilenden Verstande seinen Ursprung verdanken. Da ist der Vagitanus, der die Kinder das Schreien lehrt, die Levana, die das Neugeborene aufhebt und dem Vater vorlegt, die Cunina und Rumina, die die Wiege und das Säugen überwachen, die Nundina, der die Namengebung am neunten Tage heilig ist, die Potina und Educa, die das entwöhnte Kind an Speise und Trank gewöhnen, und die Ossipaga, die die Knochen des Kinds erstarken läßt. Dann lehrt der Statanus es stehen, die Abeona und Adeona hin- und hergehen, der Fabulinus und Locutius lallen und sprechen, die Iterduca

und Domiduca führen es aus dem Haus und zurück, die Numeria lehrt das Zählen, die Camena das Singen, die Strenua verleiht Körperkraft, und Catius, Consus und die Sentia verleihen Verstand.[1] In ähnlicher Weise war jede Situation im Leben des Einzelnen, der Familie und des Staats beherrscht von irgend einer Schutzgottheit, die in bestimmt vorgeschriebener Weise um ihre Gunst angerufen werden wollte. Daher denn das streng religiöse Gepräge des öffentlichen und Privatlebens, im Gefühl überall von göttlichen Wesen umringt zu sein, daher aber auch die, von den Etruskern ihre Formen entlehnende Superstition, mit der jedes überraschende Ereigniß in der Natur und im Leben als eine göttliche Offenbarung aufgefaßt ward. Nicht nur der Vögelflug, der östliche oder westliche, röthliche oder bläuliche Blitz und die Lage der Eingeweide beim Opferthier verkünden den Willen der Obern, auch Mißgeburten, Erdbeben, Stein-, Feuer- und Blutregen, außerordentliche Töne in der Luft, das Klappen der Tempelthüren und die Bewegungen der Götterbilder sind Zeichen, durch die die Himmlischen reden. Der Theologie war damit ein weiter Spielraum gegeben und Theologen aller Art, Augurn, Haruspices, Pontifices, Vestalinen und sibyllinische Duumvirn bildeten eine problematische Wissenschaft aus, diese Zeichen zu deuten und ihre Bedeutung durch Ceremonien abzuwehren. Das Charakteristische der römischen Religionsweise ist somit die vollkommene Abwendung vom Naturdienst. Nicht die Natur sondern der Staat, der Krieg und das bürgerliche Leben sind es, vor deren innern Gesetzen der Römer Ehrfurcht empfindet. Die Götter, vor denen er sich beugt, sind die Mächte, von denen des Staates Wohlfahrt abhängt. Jupiter Capitolinus ist darum der Inbegriff der römischen Religion und dieser selbst nur der Repräsentant der Majestät des Staates. Neben ihm aber ist Mars, sammt seinem Lieblingskinde Victoria, deren Altar im Senat selbst steht, die höchste Macht, zu der der Römer betet. So lang darum im Volke die Empfindungen stark waren, die diese Götter repräsentirten, wurden die Götter geglaubt und verehrt und dieser Glaube war gesund und vollbrachte die Wirkungen in den Gemüthern, um deretwillen die Religion da ist. Aber mit dem entarteten Staat siechte auch der Glaube. Zunächst waren es die Götter des Friedens, von denen die Herzen sich wendeten. Es stellte sich heraus, daß keine Fides die Verträge, keine Vesta die Sitte

[1] Augustin. Civ. dei 4, 11 nach Varro.

des Hauses zu schützen vermöge und man verlernte es, an Götter zu glauben, die Jeder ungestraft zu beleidigen schien. Auch war den größeren Verhältnissen die enge religiöse Sitte der Väter nicht mehr angemessen. Im Felde schlug der Heerführer, wann die strategische Nothwendigkeit es verlangte, mochten die heiligen Hühner fressen oder nicht und die Vögel zur Rechten oder zur Linken fliegen und keine Partei, die ihrer Majorität gewiß war, brach die Comitien ab, weil ein unheilverkündendes Zeichen sich zutrug. Was der Religion eine gewisse Dauer sicherte, ihre enge Verknüpfung mit dem Leben des Staats, wurde ihr doch auch wieder zum Verderben, indem die Politiker, je nachdem, ihre Formen mit Füßen traten, oder sie zu ihren Zwecken mißbrauchten. So ist namentlich die Cäsarenvergötterung der letzten Periode doch nur die ganz consequente Entwicklung dieses Religionswesens. Mit der Errichtung der Monarchie, verlangte der Genius des Monarchen so gut göttliche Verehrung als Jupiter Capitolinus, der ja auch nie etwas Anderes gewesen war als der Genius der Republik, das unsichtbare Haupt des Staats.

Dazu war die Erweiterung Roms zum Weltreich das Ende seiner Nationalreligion. Die natürliche Tendenz des religiösen Menschen, in den Göttern der fremden Völker die eigenen wieder zu finden und sie aus jenen heraus zu deuten, stellte auch in Rom sich ein. So hatte man sich seit der Hinausrückung der Grenzen über Griechenland und Kleinasien immer mehr überzeugt von der Identität der griechischen und römischen Götterwelt. Die Ueberlegenheit des griechischen Geists über den römischen erwies sich aber auch darin, daß die römischen Götter in den griechischen aufgingen. Einzelne griechische und selbst asiatische Gottheiten wurden, namentlich auf Autorität der sibyllinischen Orakel, geradezu durch Senatsbeschluß eingeführt und zuletzt schienen griechischer und römischer Cultus ganz miteinander verschmolzen. Freilich waren damit auch alle jene Zweifel, die Hellas an seinem Glauben irre gemacht, nach Rom übertragen, und die leichtfertigen Erzählungen, die man Zeus und Here nachredete, trugen sich auf Jupiter und Juno über. So begann der Zerfall mit der Vermischung der lateinischen und griechischen Mythologie, die den Ernst Latiums erschütterte und die Kritik herausforderte. Dazu verloren die altehrwürdigen Formen und Bräuche des Staats und des Hauses, in denen die öffentliche Sittlichkeit sich darstellte, ihre religiösen Beziehungen. Sie sanken zur leeren Formel herab, seit eine neue Götterwelt sich an

die Stelle derer gedrängt hatte, auf die jene Bräuche sich vordem bezogen. Man nahm bei Kauf und Verkauf, bei Ehe und Scheidung, bei Krieg und Frieden Handlungen vor, denen der Sinn fehlte, und Augurn und Haruspices lächelten, wenn sie nach der Väter Weise zum heiligen Werk schritten. Nun herrscht aber in der geistigen Welt, wie in der leiblichen, der horror vacui. Die leere Stelle im Geist mußte durch etwas Anderes ersetzt werden, oder richtiger gesagt, es verschwindet nichts aus dem Bewußtsein, es wäre denn verdrängt durch ein Neues, das dem Geiste eine höhere Befriedigung bot. Das nun, was im Bewußtsein der damaligen Zeit an die Stelle des alten Götterglaubens getreten war, war ein philosophischer Monotheismus und der Glaube an eine jenseitige Welt.

## 2. Der Monotheismus und die dualistische Weltanschauung.

Lange bevor ein Bedürfniß nach einer Läuterung der religiösen Vorstellungen für das Volk im Großen bestand, hatten einzelne Denker Griechenlands gefragt nach den Gründen der Welt und des Daseins, und dieses Forschen hatte schon in seinen Anfängen nichts Höheres erstrebt als an Stelle göttlicher Mächte einen natürlichen Causalzusammenhang aller Dinge zu erweisen. Im Grund war diese älteste hellenische Philosophie Physik, Naturwissenschaft, wenn man anders Speculationen über die Natur, die weder auf exacter Beobachtung, noch auf Experimenten beruhen, so nennen kann. Die jonischen Philosophen hatten die Welt erklärt bald aus diesem, bald aus jenem Element, aus dem sie durch Verdichtung oder Verdünnung hervorgegangen sein sollte. Dann abstrahirte der Eleat Xenophanes von den einzelnen Elementen und erklärte das reine Sein, die prädicatlose Substanz, das Ein und All, das keinen Anfang, keine Mitte, kein Ende hat, für den Grund der Welt. Ihm allein, dem bestimmungslosen, wechsellosen Grund der Dinge kommt wahres Sein zu, während die sichtbare Welt ein täuschender, nichtiger Schein ist. Dieses Eine aber nannte Xenophanes Gott. Das war nur folgerichtig. Sind nicht die Vielzahl der Elemente der Grund der Welt, sondern wird die Natur in ihrem letzten Wesen als Einheit begriffen, so

fühlt auch der Mensch nur von dieser einen Weltursache sich abhängig. Gibt es nur einen Grund der Welt, so gibt es auch nur einen Gott. Das war der Sinn jener Polemik des Xenophanes gegen den Anthropomorphismus der Hellenen, von der wir sprachen.[1] Seine Gottheit ist nicht menschenähnlich, sie ist „ganz Auge, ganz Verstand, ganz Ohr, unbewegt, ungetheilt, mühelos durch ihr Denken Alles beherrschend, den Menschen weder an Gestalt noch an Verstand ähnlich".[2] So tritt hier im klassischen Zeitalter des Götterglaubens ein reiner Monotheismus der Naturreligion und ihrem Polytheismus gegenüber. „Auf die Welt als Ganzes, sagt Aristoteles, seinen Blick richtend, nannte Xenophanes Gott das Eins".[3] Die Zeit des Pisistratus, Anakreon, Darius und Tarquinius Superbus war natürlich nicht reif für eine solche Anschauung. Dennoch gab es auch im populären Bewußtsein einige Anknüpfungspunkte, vermöge deren das Wort des großen Eleaten doch nicht lediglich unverstanden an der Zeit vorbeiging. Der erfahrungsmäßige Zusammenhang aller natürlichen Erscheinungen und das Bedürfniß einer festen, sittlichen Weltordnung nöthigte doch auch die Gläubigen, die Vielheit ihrer Götter zur Einheit zusammen zu fassen und der gemüthlichen Anarchie des homerischen Olymps gegenüber die monarchische Gewalt des Zeus energischer zu betonen oder an eine höhere Ordnung zu erinnern, der auch Zeus sich unterwirft. So sehen wir bei den großen Dichtern der folgenden Generationen, Pindar, Aeschylus, Sophokles den monotheistischen Gedanken des Eleaten wenigstens in der Forderung einer einheitlichen Weltordnung, einer Weltmonarchie fortwirken. Namentlich bei den großen Tragöden sind die vielen Götter mehr nur Repräsentanten des Einen „Göttlichen", sie unterliegen einem höheren Gesetz und aus ihrem Wirken ist die Willkür und der Widerstreit geschwunden, in dem Homer sich behagte. War es Homers unerschöpfliches Thema, wie klug die Olympischen den Willen des Göttervaters zu kreuzen wissen und konnte ihr Widerstreit dem Sterblichen eine Odyssee von Irrfahrten eintragen, so frägt Sophokles vielmehr:

„Wie mag Einer im frechen Stolze,
Zeus, deine Gewalt bezwingen,
Die nimmer der Schlaf bändigt, der ewigjunge,
Nimmer die raschen Göttermonden?

[1] Vgl. oben S. 9. — [2] Fr. 7, b. Sext. 9, 144. — [3] Metaph. 1, 5.

In nie alternder Jugend wohnst du
In Olympos' lichtem,
Strahlendem Glanz, oh König!"[1]

Aber das Wesentliche blieb doch, daß die griechische Philosophie, in den Bahnen der Eleaten vorschreitend, sich eine Weltanschauung schuf, die innerlich unabhängig war von der überlieferten Mythe und höchstens dem Volksglauben die Concession machte, ihre einzelnen Prinzipien mit mythologischen Namen zu beziffern. So hat der Genialste unter den vorsokratischen Philosophen, Heraklit der Dunkle, seinen philosophischen Monismus als religiösen Monotheismus bekannt, indem er das Leben der Welt Zeus nannte, während Andere für jedes Prinzip einen Göttternamen zu finden wußten.[2]

Um die Mitte des fünften Jahrhunderts hatte der Geist bereits so viel innere Freiheit gewonnen, daß die Voraussetzungen seiner kosmischen Speculation ihm weit gewisser schienen als die Ueberlieferungen der Religion und jene aufklärerische Bewegung, deren Führer man mit dem Namen der Sophisten zu bezeichnen pflegt, stellten mit einer gewissen Ostentation den Satz voraus, über die Götter hätten sie nichts zu sagen, weder daß sie seien, noch daß sie nicht seien, denn die Sache sei zu dunkel und das menschliche Leben zu kurz, um sie zu ergründen.[3] Ja der determinirteste Kopf dieser ganzen Schule, Prodikus, spricht geradezu das Geheimniß der Naturreligion aus, wenn er sagt: „Die Menschen der Vorzeit haben Sonne und Mond, Flüsse und Quellen, und überhaupt Alles, was uns Nutzen bringt, für Götter gehalten, ähnlich wie die Aegypter den Nil. Deßhalb auch wurde das Brot als Demeter verehrt, der Wein als Dionysos, das Wasser als Poseidon, das Feuer als Hephäst".[4] — Ob es denn aber neben diesen populären Vorstellungen ein objectives Göttliches gebe, das ließen die Sophisten dahingestellt, da sie überhaupt die Objectivität der menschlichen Erkenntnisse läugneten. Während nun die Speculationen der Eleaten im Ganzen wenig in's Volk eingedrungen waren, war die Sophistik im eigentlichsten Sinn eine Popularphilosophie. Dem prahlerischen Auftreten und wissenschaftlichen Wanderleben dieser Popularphilosophen, die vom Beifall lebten und nur beklatscht sich

[1] Antig. 600—606. — [2] Zeller, Phil. d. Gr. 3. Aufl. 1, 592. 755. — [3] Protagoras bei Diog. Laërt. 9, 51. und bei Plato Theät. 162. D, — [4] Bei Sext. Adv. Mathem. IX, 18. 51 f. Cic. Nat. D. 1, 42. 118.

wohl fühlten, bot sich natürlich kein dankbareres Thema als der Spott gegen die Götter, mit dem sie allenthalben den großen Haufen in Erstaunen setzten. Bereits hatte auch das Bewußtsein des gemeinen Mannes innerhalb der materialistischen Weltanschauung und ihrer physikalischen Welterklärung Stellung genommen und in den Städten wenigstens galt es zur Zeit des peloponesischen Krieges für altväterisch, noch an die Götter zu glauben.[1] Selbst ein so ernster und im letzten Grund religiöser Geist, wie Thucydides, der große Geschichtsschreiber dieser Epoche, verzichtet durchaus darauf, den Gang der Geschichte durch das Eingreifen der Götter zu unterbrechen und leitet ihn lediglich aus endlichen Factoren ab. Auf den Brettern des Euripides vollends reflectirt ein Herakles, ob die Götter existiren, die ihn verfolgen, und ein Oreſtes fragt sich, ob die Eumeniden, die ihn hetzen, nicht am Ende Producte seiner eigenen Einbildungskraft sind?[2] So ist Euripides der Sophist unter den Tragikern und mit der Sicherheit eines routinirten Theaterdichters hat er in seinen Tendenzstücken die Aufgabe gelöst, die Hellenen aus dem süßen Dämmerlicht gläubiger Befangenheit in die volle Tageshelle des Bewußtseins, der Aufklärung, der subjectiven Freiheit hinüberzuführen. Daß er damit den Geist seines Jahrhunderts verstanden, bezeugten ihm selbst die Götter, die er läugnete, indem die Pythia ihn für weiser erklärte, als Sophokles. Ist doch die Zeit des peloponesischen Krieges überhaupt die Epoche der Auflösung der griechischen Tradition, bei der Sophistik und Demokratie sich in die Hände arbeiten.[3] Beide, die philosophische und politische Schule, repräsentiren das Losreißen vom Boden des Ueberlieferten, für beide sind nicht mehr Herkommen und Satzung, sondern Gründe und Zwecke maßgebend. Dem einmal erwachten Zweifel kann das sonst Verehrte nur thöricht und bethörend erscheinen. Der Staat, die allgemeine Sittlichkeit, vor Allem der Cultus, erweisen sich auf nichtige Voraussetzungen gegründet. Es müssen andere Gründe, andere Zwecke des Daseins geltend gemacht werden. Eine Revolution vollzieht sich im Gesammtzustand des geistigen Lebens, die sich im Zusammenhang als das Ringen nach einer neuen Weltanschauung darstellt. Die Philosophie klärt auf, das Theater klärt auf, die Rednerbühne klärt auf.

[1] Aristoph. Wolken 398 ff. — [2] Orest. 248 f. 387 ff. 410. Herc. fur. 1250. u. a. O. — [3] Vgl. Zeller a. a. O. und J. G. Droysen, Einleitung zu den Komöd. des Aristoph.

Nicht innerer Drang, sondern absichtsvolle Wahl treibt den lichtfreundlichen Euripides zur dramatischen Kunst, weil er im Theater das Volk vollzähliger beisammen sieht, als selbst auf den öffentlichen Gassen, wo Sokrates lehrte. So ist das Theater, weiland ein Gottesdienst der Hellenen, zur Aufklärungsanstalt herabgesunken. Die spätere Tragödie docirt und nicht minder streift die mittlere Komödie das kecke Gewand ihrer lustigen Mutter, der alten, ab und wird weise und lehrhaft. Aristophanes aber, der größte und letzte Vertreter der alten Komödie, ist selbst einer der bezeichnendsten Repräsentanten jener Aufklärung, auf die er immerfort schilt und seine zotigen Sittenstücke, sammt seiner gotteslästerlichen Orthodoxie sind ein stärkerer Beweis der allgemeinen Verderbtheit und Gottlosigkeit, als alle Reden, die er gegen beide hält. So eifert er in den „Wolken" gegen den Atheismus der Naturforschung, die Zeus den Blitz entwinden will, aber sein eigener Glaube an den Aegisschütterer scheint doch auch unter die Mörder gefallen zu sein, wenn Sokrates bei ihm sagen darf:

Wie! was! o du Narr! altmodischer Kauz! Altweibergeschichtenerzähler!
Wenn Zeus Meineid straft mit dem schmetternden Strahl, wie denn kommt's, daß
er nicht den Theoros,
Kleonymos, Simmon längst schon traf, die doch erzmeineidiges Volk sind,
Doch den eignen Tempel dafür oft trifft und die heilige Suniosspitze
Und die größte der Eichen? Was sicht ihn denn an? wo gibts meineidige Eichen?[1]

Nicht anders schildert er in den Fröschen seinen Rivalen Euripides als abgewichen vom alten Glauben und wirft ihm vor, daß der Gottlose alles Göttliche auflöse in mechanische Naturkräfte. Aber die burleske Art, mit der er selbst Menschen und Götter durch den gleichen Koth kugelt, ist ein bedenklicheres Zeichen der eingetretenen sittlichen Verwirrung, als die aufgeklärtesten Tiraden des Euripides. Mag er auch in guter Treue die Frömmigkeit der alten Zeit preisen, er lobt, was er selbst nicht hat. Denn diese Zeit war vorbei. — In wenig Generationen hatte sich seit den Tagen der Marathonkämpfer eine Entwickelung zusammengedrängt, die sonst Jahrhunderte braucht, um zu reifen, und dieser fieberhafte Prozeß hatte die Geister nur allzurasch herausgeworfen aus den Gleisen des Traditionellen. Das ist der Zustand, der uns aus den Stücken der beiden großen Dichter entgegentritt. Das Scheidewasser der Aufklärung hat alles Leben angefressen,

[1] Wolken 338 ff.

man hat sich emanzipirt von Sitte und Vorurtheil, man hat sich über alles Ueberlieferte und Substantielle hinwegräsonirt. Die Demokratie hat ein wurmhaft wimmelndes Einzelleben geschaffen, das immer beweglicher und bunter durcheinander arbeitet.[1] In solchem Leben, in solcher furchtbarer Verwirklichung der Freiheit haben Aristophanes und Euripides ihren Standpunkt und das schmerzlich tolle Lachen des Einen, wie die wortreiche Melancholie des Andern sind nur der Ausdruck derselben geistigen Zerrissenheit, derselben Zersetzung.

Es könnte freilich auffallend erscheinen, daß der Götterglaube noch sechs Jahrhunderte die Massen regierte, wenn er an seinem klassischen Sitz schon zur Blüthezeit der griechischen Demokratie ein überwundener Standpunkt war. Allein die Negation einer alten Glaubensweise vollzieht sich immer viel früher als die Einigung auf eine neue und es bedarf vieler Generationen, bis eine neue Weltanschauung allen selbstverständlich geworden ist, und doch kann erst dann das religiöse Organ in ihren Formen Neues schaffen. Scheint doch auch der religiöse Prozeß unserer Epoche seit zwei Jahrhunderten nicht von der Stelle zu rücken. Der Unterschied ist nur der, daß der Zweifel, der seit Anfang des achtzehnten Jahrhunderts einige Tausend Menschen ergriff, heute über Millionen gebietet.

Trotz des scheinbaren Stillstands an der Peripherie wurden indessen innerlich große Fortschritte gemacht. Denn das Wesen des religiösen Prozesses besteht keineswegs in der Negation des Alten, sondern in der Herausbildung neuer Formen des Abhängigkeitsgefühls. Das Resultat der philosophisch materialistischen Weltanschauung war der religiöse Nihilismus gewesen. Man läugnete die Götter und erklärte die Wirklichkeit aus endlichen und zufälligen Ursachen. Allein dabei konnte es das menschliche Gemüth nicht bewenden lassen. Aus der chaotischen Gährung der griechischen Aufklärungszeit sehen wir doch sofort zwei religiöse Richtungen sich herausbilden: eine vorwärts gewandte, die von den Prinzipien der sokratischen Schule ausgehend, sich zur Geistesreligion weiter entwickelt und eine reactionäre, die in den alterthümlichen Formen der Urzeit oder in dem gröberen Naturdienst des Orients die religiöse Befriedigung sucht, die ihr der von den Philosophen zersetzte und von den Rhetoren und Sophisten besudelte Olymp nicht mehr zu geben vermag. So soll in dieser Periode

[1] Droysen a. a. O.

des Unglaubens das Mysterienwesen mit seinem alterthümlichen Naturdienst und der Wichtigthuerei seiner orphischen und eleusinischen Weihen die religiöse Erschütterung gewähren, die früher so Großes geschaffen hatte. Manche sogar beugen sich, uneingedenk der Perserkriege, den zuvor verachteten barbarischen Gebräuchen, den Culten Asiens und Aegyptens, die in ihren Stammsitzen siech genug dahin welkten und dort ihrerseits dem hellenischen Cultus wichen, der gegen sie gehalten doch noch immer ein geistiger Fortschritt war. So beginnt schon vor Alexander eine Zeit des Synkretismus und es fangen die Göttervorstellungen an, durch diese Verschmelzung des Alten und Neuen, des Fremden und Eigenen ihre Bestimmtheit zu verlieren. Allmählig bildet sich durch Vergleichung und Vermischung der Glaubensformen die vage Vorstellung eines allgemeinen „Göttlichen", das den Glauben an die einzelnen Götter mit einer Abstraction ersetzt, die an sich noch jeder religiösen Bestimmtheit ermangelt, aber für die Menge den Uebergang bildet zu dem Monotheismus der sokratischen Schule, der vom vierten Jahrhundert an, je länger, je mehr die allgemeine Ueberzeugung der Gebildeten wird.

Denn auch die Zeit des peloponesischen Krieges hatte ihren Heiland gehabt. Es war derselbe, den Aristophanes verläumdet und den die Vierzig zum Giftbecher verurtheilt hatten. Sokrates hatte vom Standpunkt seiner praktischen Philosophie, der es nur um die Tugend zu thun war, über das letzte Wesen der Gottheit so wenig als über die Gründe der Natur philosophirt,[1] aber er hatte als einer der ersten Physikotheologen, die Eigenschaften der Gottheit an den Einrichtungen der Welt zu erkennen geglaubt und diese hatten ihm die Gottheit als ein allmächtiges, allgütiges, allweises und allwissendes Wesen beschrieben.[2] Die Gottheit ist die Vernunft dieser Welt und um so viel größer die Welt ist als unser Leib, um so viel ist auch diese Vernunft in der Welt größer als unsere Vernunft.[3] — Im Grunde war das Monotheismus, doch hat Sokrates sich nirgends gegen den officiellen Götterglauben ausgesprochen. Eben weil ihm das Göttliche selbst transcendent schien, beruhigte er sich dabei, jedes Volk möge die Gottheit nach väterlichem Herkommen verehren. Allein die von ihm in Gang gebrachte physikotheologische Weltbetrachtung und

[1] Xenoph. Mem. I; 1, 11. — [2] Mem. I; 4. IV, 3. — [3] Mem. I; 4, 17.

die Fassung der Gottheit als Weltvernunft drängte auf Beseitigung des Polytheismus. Die Harmonie der Schöpfung leitet nicht auf die Annahme vieler Götter, sondern auf die einer einzigen allwirkenden und allumfassenden Gottheit. Daher sehen wir die sokratischen Schulen entweder zu dem Satze der Cyniker gelangen, daß es nur einen Gott gebe und daß die vielen Götter aus der Meinung der Völker entstammten, oder sie kehren wie die Cyrenaiker und Megariker in Beziehung auf das Göttliche zur vollständigen Gleichgültigkeit der Sophisten zurück.

Dafür aber hatte Sokrates größter Schüler, Plato, vom Standpunkt der sokratischen Erkenntnißlehre her, den Gottesbegriff auf einen Ausdruck gebracht, dessen Reinheit und Hoheit theoretisch niemals überboten wurde, und der selbst dann seine Bedeutung nicht verlor, als der religiöse Genius Jesu an die Stelle der theoretischen Abstraction die lebendige Erfahrung des Göttlichen gesetzt hatte. Dieser platonische Gottesbegriff steht nun aber in abstractem Gegensatz zu dem Begriff der Materie und hängt darum eng zusammen mit jener dualistischen Weltanschauung, die das Christenthum als herrschendes Zeitbewußtsein vorfand und innerhalb deren es selbst seine Stellung nahm.

Die Anfänge dieser, der plastischen Einheit der antiken Weltanschauung so gänzlich entgegengesetzten, Vorstellungsweise liegen ziemlich weit rückwärts. Eines der Resultate der Eleaten war die Läugnung der Objectivität der Erscheinungswelt gewesen. Zum Begriff des prädicatlosen Grunds aller Dinge, des reinen Seins, gehört es, daß es sich nicht verändert, daß nichts in ihm entsteht, nichts vergeht, kurz, die Läugnung der Bewegung. „Nur das Sein ist und das Nichtsein, das Werden ist gar nicht".[1] Daß ein absolutes Sein, welches der letzte Grund der Welt ist, sich nicht selbst verändern darf, leuchtet ein. Allein die Welt der Erscheinung, Bewegung und Veränderung existirt doch, und es gilt, dieselbe aus dem vorausgesetzten unbewegten Urgrund herzuleiten. Die Eleaten Parmenides und Zeno verneinten das Problem, indem sie alle Bewegung, und damit die Erscheinungswelt selbst, für subjective Täuschung, für ein menschliches Phantasma erklärten. Bekannt sind ja ihre logischen Spiele von Achilles, vom Pfeil, vom Kahlkopf, vom Haufen, durch die sie die Begriffe des Entstehens, der Bewegung, der

[1] Aristot. De Xenoph. Zen. et Gorg. c. 3.

Vermehrung, der Verminderung dialektisch aufzulösen, das heißt als in sich widerspruchsvoll und unmöglich, nachzuweisen sich bestrebten. Das Endziel aller dieser Sophismen war, darzuthun, daß die Bewegung eine subjective Vorstellung des menschlichen Geistes sei, daß sie aber dem Absoluten selbst nicht eigne. Damit nun hatte die eleatische Schule hingeleitet auf jene Läugnung aller objectiven Erkenntniß, die seit dem fünften Jahrhundert umschlägt in den Satz der Sophisten: Die Dinge sind, wie sie dem Subject erscheinen. Beruht selbst das, wovon der Augenschein den deutlichsten Beweis abzulegen scheint, die Thatsache der Bewegung, auf einer Täuschung unserer subjectiven Organisation, dann gibt es überhaupt keine objectiven Erkenntnisse, keine Wahrheit. Für das wahrnehmende Subject ist wahr, was es empfindet. Da aber Jeder verschieden empfindet und dasselbe Subject ein Mal so und ein ander Mal anders, so ist alles Sache subjectiver Vorstellung, Meinung und Willkür. Was ich für wahr halte, braucht es nicht für dich zu sein und morgen vielleicht auch nicht für mich selber. Berauscht von dieser neuen Offenbarung war es den Sophisten ein knabenhaftes Vergnügen, alle objectiven Bestimmungen mit den Einwürfen ihrer subjectiven Dialektik zu zertrümmern. Der Mensch ist das Maß der Dinge, heißt ihre Losung. Gibt es keine objective Wahrheit, so gibt es auch keine objective Pflicht. Gut ist, wofür sich subjective Gründe anführen lassen und für alles Gründe zu finden, ist Sache des Sophisten. So lehren sie die Jugend Athens den „schwächeren Grund" zum „stärkeren Grund" zu machen, sie lehren disputiren, vexiren, blenden, dupiren. Nichts steht mehr fest, die Welt ist, wie ich sie sehe. Erlaubt ist, was gefällt! Das war die Verfassung des geistigen Lebens, als jener große Reformator auftrat, von dem eine der folgenreichsten Umwälzungen im Reiche des Gedankens datirt. Eben das war das Problem des Sokrates: gibt es Wissen? „Ich weiß, daß ich nichts weiß", ist der Ausgangspunkt seines Philosophirens. Aber seine ernste Absicht ist zu wissen, ist, sichere Erkenntniß zu finden.[1] Aus der Erscheinungswelt läßt sich für die Objectivität unseres Wissens nichts entnehmen, „von Bäumen und Gegenden läßt sich nichts lernen".[2] Vielmehr handelt es sich darum, ob es solche Erkenntnisse gibt, auf die alle vernünftig Denkenden mit Nothwendigkeit herauskommen, ob

[1] Plato, Apol. 21 B ff. — [2] Phädrus 230 D. Xenoph. Mem. I; 1, 11. Vgl. Kuno Fischer, Gesch. d. Philos. I, p. 67 f.

es Begriffe gibt, die jedem Geiste innewohnen, Gesetze des Denkens, die für Alle gelten? Ist das der Fall, dann gibt es auch Wahrheiten, die unabhängig sind von der Willkür der Sophisten. Um demnach über die Frage in's Reine zu kommen, ob es objective Erkenntnisse gebe, untersucht Sokrates nicht die Außenwelt, sondern sein und der Andern Denkvermögen. Von den alltäglichsten und trivialsten Erscheinungen ausgehend, das Einzelne unter sich vergleichend, streift er das Zufällige und Accidentielle ab und findet so den Begriff, der die Vorstellungen unter sich befaßt, die Wahrheit, die alle anerkennen, die Maxime, der keiner widerspricht.[1] Das ist dann ein Geschäft, das er am liebsten im Gespräche mit andern vollzieht. Der Dialog ist die Form, in der er philosophirt.[2] Er geht auf den Gedankengang des Andern ein, in objectiver Ironie freilich. Er folgt ihm zustimmend, auch wo das Denken des Andern abweicht, bis er an einem Knotenpunkte ankommt, an dem er den Andern überzeugt, daß er falsch gedacht haben müsse und dieser die Definition und die Maxime zugestehn muß, die der große Denker zuvor gefunden. Diese Begriffe faßte denn Sokrates als dem Geiste eigenthümliche Kategorien, durch die dieser das Wesen der Dinge denkend erfaßt. Es ist der Geist, der die Wahrheit in die Dinge bringt, sie in ihnen erkennt und die Begriffe des Geistes haben so sehr objective Geltung, daß Plato's, Sokrates wenigstens dieselben als eigene Wesen zu setzen vermochte. Schwerlich ist Sokrates selbst so weit gegangen,[3] doch hatte er mit seiner Erkenntnißlehre unter allen Umständen die Annahme der alten Naturphilosophie widerlegt, daß unser Erkenntnißact ein Naturproceß sei, als dessen Quelle das Objective selbst gedacht werden müsse. Noch ein Menschenalter zuvor hatte Empedokles den Denkproceß rein materialistisch erklärt. Für ihn beruhte der Act der Erkenntniß darauf daß die Stoffe unseres Körpers eine Verbindung eingehen mit den verwandten Stoffen der Außenwelt. Das feurige Auge verbindet sich mit dem ihm verwandten Licht, das Wasser im Auge sieht das Feuchte, denn die Seele selbst besteht aus der Totalität der Elemente, die draußen zerstreut sind:

„Mit der Erde sehen wir die Erde, mit Wasser das Wasser,
Mit Luft göttliche Luft und mit Feuer das ewige Feuer,
Mit der Liebe die Liebe, den Streit mit dem traurigen Streite".[4]

[1] Xenoph. Mem. IV; 5, 12; 6, 1. — [2] Plato, Apol. 28 E. 38 A. — [3] Vgl. Arist. Metaph. 13, 4. — [4] Arist. Metaph. 3, 4. Sextus adv. Math. 7, 92.

Erst Sokrates war es, der in sich etwas Anderes gewahrte als die Wiederholung der Elemente da draußen und das war der tiefe Sinn des: „Lerne dich selbst kennen", das er den Jünglingen und Bürgern Athens zurief, er wollte ihnen zeigen, was das Wesen des Geistes sei. Indem er das Denken, den Geist untersuchte, stand er vor der großen Entdeckung, die ihn selbst wie etwas Dämonisches, als das Herüberragen einer andern Welt ahnungsvoll ergreift, daß der Geist nicht ein Naturding sei unter andern Naturdingen, sondern einer ganz andern Reihe angehöre. Das war das Neue, das die Jünglinge Athens an ihn kettete, daß er ihnen die innere Welt zeigte, die nicht dem Zwang des Naturlebens unterliegt, wie die Alten meinten, aber eben so wenig ein Reich willkürlicher Einfälle ist, wie die Sophisten sagen, sondern die einer objectiven Ordnung folgt. Nicht, was wir sehen, sondern sein nothwendiger Begriff im Geist ist das Wahre. Eine gedachte Welt stellt sich der sinnlichen Welt gegenüber und jene ist das Unzweifelhafte, Ewige, an sich Gewisse, diese ist Täuschung und Schein.

Auf einem Pünktchen war damit der Dualismus geboren, von dem aus bald ein klaffender Riß die Harmonie der alten Welt zerspaltete. Noch ist nur in des Menschen Brust die geistige Welt entdeckt, bald aber geht in Leib und Seele, in Stoff und Form, in Natur und Geist, in Diesseits und Jenseits die ganze Welt auseinander. Das war ein Gegensatz, von dem die glückliche alte Welt nichts gewußt hatte. Ihr waren Götter und Menschen, Natur und Geist, Leben und Denken, Himmel und Erde zu harmonischer Einheit verbunden, und erst die Vertiefung des Innern, die Autonomie des Geistes, die Antithese des Sittlichen und Natürlichen, die Sokrates aussprach, war der Anfang des Bruchs, durch den die plastische Einheit des antiken Lebens entzwei sprang. Das Stadium der naiven Unmittelbarkeit trat zurück. Die Natur sich ausleben zu lassen, das Natürliche in schönen Formen zu thun, das war die antike Sittlichkeit. Jetzt sollte ohne Reflexion nichts mehr gethan werden und nur das im Licht des Bewußtseins vollzogene Handeln hat Werth und sittlichen Inhalt. An die Stelle der objectiven Ethik, der überlieferten Sittlichkeit, tritt die persönlich bewußte Moral.[1] Aber diesen, die antike Objectivität aufhebenden Gedanken hatte Sokrates doch wieder ganz antik gedacht. Es

[1] Vgl. Kuno Fischer, Gesch. d. Philos. 1, 68 flgd.

war dem Alterthum nicht gegeben, sich eine Kraft ohne materielles Substrat vorzustellen. Während Sokrates den Geist der Sinnlichkeit entgegen setzt, faßt er sein moralisches ich selbst wieder als ein Objectives. Nicht nur, daß die Seele ein selbstständiges Wesen ist,[1] auch die Begriffe sind ihm etwas für sich und in letzter Instanz erscheint ihm sogar sein moralisches Bewußtsein als ein selbständiges Subject. Sein eigener Genius ist ihm zu Stunden ein anderes Ich. Er objectivirt sich ihm als Dämonium, dessen Offenbarungen und Orakeln er lauscht.[2] In diesen Momenten liegt denn der Uebergang zu der Scheidung einer unsichtbaren und doch realen Welt des Geistes, der Ideen, der Begriffe und einer sichtbaren Welt der Materie, der Erscheinung der Einzeldinge, wie Plato sie aufstellte, indem er die Gattungsbegriffe der sokratischen Philosophie zu metaphysischen Substanzen erhob, und damit eine eigne Region der Seelen statuirte, die über dieser sichtbaren Welt schwebt.

Mit dem Genius eines Dichters war Plato an den Umgang mit Sokrates herangekommen und dieser Umgang hatte ihn, den die Natur zum Dichter gebildet hatte, zum Philosophen gemacht. Aber die Natur läßt nicht von ihrer Art und so legte die dichterische Phantasie in Plato dem denkenden Geiste Fragen vor, die nur der Poet, nicht der Philosoph beantworten konnte. Zugleich gab Plato die Lösung solcher Fragen in poetischer Kunstform, im Gewande des Mythus, in welchem die älteste Religionsphilosophie sich bewegt hatte. Die dialektische Bewegung kleidet sich in die Form einer Erzählung; die Gedanken werden Gestalten und ihre begriffliche Entwicklung wird Geschichte. Ahnungsvoll kann so der Dichter im poetischen Gewand an Räthsel des Daseins herantreten, die für die logischen Vermögen ewig unzugänglich sind. Damit aber greift nicht selten die philosophische Erörterung auf das Gebiet des religiösen Glaubens hinüber und zum Theil darauf beruht die große Bedeutung, die Plato für die religiöse Entwicklung der kommenden Jahrhunderte gehabt hat. Denn in das Gewand des Mythus gekleidet, verlangen die Postulate des Philosophen Glauben nicht Erkenntniß; der Glaube aber an eine übersinnliche Welt ist seiner Natur nach Religion. In dieser Einkleidung konnte denn Plato eine sinnlich anschauliche Vorstellung geben

[1] Plato, Phädr. 105 C ff. Apol. 40 c ff. — [2] Sympos. 174 D. ff. 220 C. f. Hegel, Gesch. d. Philos. 2, 77. Zeller a. a. O. 2, 62 ff.

von der jenseitigen Welt, durch die seine philosophische Meinung für jeden faßbar und sogar populär ward. Seinem künstlerisch plastischen Denken erschienen die Gattungsbegriffe, die Sokrates im Geiste entdeckt hatte, und die auch Plato als Prinzip der Erkenntniß festhielt, als eigene Wesen, die über der Sinnenwelt objectiv existiren. Wenn auf diesen Ideen die Möglichkeit des Wissens allein beruht, dann können sie nicht bloß durch uns und für uns sein, sondern es muß ihnen an sich eine Realität zukommen. So existiren sie für Plato an überweltlichem Ort, in welchem allein das Feld der Wahrheit liegt, dort wo die Götter und die unbefleckten Seelen wohnen, die sich am Anblick dieser Ideen erfreuen.[1] Damit erst war der Dualismus der sinnlichen und geistigen Welt vollendet. Die Materie, als in's Unendliche theilbare, bestimmungslose Masse, hat keine Wirklichkeit, sie verändert sich stets, sie *wird* stets, *vergeht* stets, aber sie *ist* nie. Darum heißt sie auch das Nichtseiende. Auf ihr also kann unsere Erkenntniß nicht beruhen, denn vom Fließenden gäbe es keine Wissenschaft.[2] Aber in diesem Wechsel ist Eines das stets Beharrende, Bleibende, Wesenhafte, das sind die Gattungsbegriffe. In dem Wechsel der Sinnlichkeit, die stets in der Wandelung vom War zum Wirdsein begriffen ist, bleiben nur die allgemeinen Begriffe des Festen und Fließenden, des Belebten und Todten, der Geschlechter und Arten, der Eigenschaften des Guten, Schönen, Häßlichen. *Sie* also sind das Dauernde und darum der eigentliche Grund der Welt. Die irdischen Dinge in ihrem Wandel sind nur die Abschattungen und Abbilder jener allgemeinen Begriffe, die am Orte der Wahrheit, sich ewig gleich, dastehen, unberührt von den Veränderungen des Irdischen, das an ihnen Theil nimmt.[3] Die Idee ist so das *Wirkliche* in der Erscheinung, ohne sie wäre die Erscheinung nichts. Ihre ganze Existenz trägt die Erscheinungswelt von der in sie hereinscheinenden Ideenwelt zum Leben. Nicht das materielle Substrat ist Bedingung ihres Seins, sondern die Form, die sie abgränzt von dem übrigen Nichts. Vor der Schöpfung der Welt standen also zwei Reiche sich als absoluter Gegensatz gegenüber. Die Ideenwelt, die immer sich selbst gleich als das ewige Urbild in sich selbst ruht, und neben ihr eine chaotische, formlose, regellos fluctuirende Masse, unfähig Gestalt und damit wahres Sein zu gewinnen. Daß

[1] Phädr 247, C. flgd. Tim. 28 A. — [2] Aristot. Metaph 13, 4. Plato, Crat. 386, D. 439, C. ff. — [3] Symp. 211. A.

nun die ewige Schönheit und Klarheit der Ideenwelt sich ein schwaches Abbild schuf in dieser sinnlichen Welt, geschah so, daß unter Zulassung Gottes der Demiurg, der Weltbildner, diese Welt schuf, indem er unverwandt hinblickte auf die Welt der Ideen. Er spannt die Weltseele, d. h. das unsichtbare, dynamische Princip der Ordnung und Bewegung der Welt, das Weltschema, als Abbild der ewigen Idee, wie ein kolossales Netz oder Gerüst, zu der ganzen Weite des Umkreises aus, den die sinnliche Welt ausfüllen soll. Er theilt dann den Raum in die zwei Kreise des Fixstern- und Planetenhimmels und gibt der chaotischen Masse Dasein, indem er sie in vier Elemente scheidet. Aus diesen bildet er dann, fest auf die Ideen hinschauend und nach ihrem Bilde, die organische Welt, der die Weltseele als Lebensprincip inne wohnt, weßhalb die Welt auch ein beseeltes Thier genannt wird.[1] Damit war denn Plato auf die Fragen der Kosmogonie zurückgekommen, die Sokrates grundsätzlich bei Seite gelassen hatte und fast in dem poetischen Styl der alten Dichter hat er seinen kosmogonischen Mythus vorgetragen.

Nicht minder wirft er in Sachen des menschlichen Geistes Fragen auf, die nur der Poet, nicht der Philosoph beantworten konnte. Wie kam, frägt er, die Seele, die Sokrates belauscht und als ein Ding fremder Art erkannt hat, in diesen sinnlichen Körper? Wiederum löst er diese Frage der Phantasie mit Phantasie, nämlich mit Annahme einer Präexistenz der Seele. Nachdem der Weltbildner, erzählt der Timäus,[2] das Weltgebäude und die Götter (die Gestirne) geschaffen hatte, befahl er den Göttern, die sterblichen Wesen hervorzubringen. So bildeten die Götter den menschlichen Leib und den sterblichen Theil der Seele, er selbst aber bereitete ihren unsterblichen Theil in demselben Gefäß, wie früher die Weltseele. Solcher unsterblicher Seelen bildete er denn so viele, als es Gestirne gibt und setzte jede auf einen Stern, damit sie von hier aus das Weltall betrachten und dann in Körper gepflanzt werden sollten. Zunächst sollten alle in der höchsten menschlichen Daseinsform, als Männer, in die Welt eintreten. Wer nun bei diesem ersten Erdenleben die Sinnlichkeit überwindet, darf wieder zu seligem Leben auf seinen Stern zurückkehren; wer dieß nicht leistet, muß nach einer zweiten Geburt, in bereits minder vollkommener Gestalt, als Weib, einen zweiten Wandel vollbringen, bei fortgesetzter Schlechtigkeit aber bis zur thierischen Stufe herabsinken.

[1] Tim. p. 30—31. — [2] Tim. 41 ff.

Näher hat Plato im Phädrus[1] die Einschließung der Seele im Körper als Strafe für einen vorzeitlichen Sündenfall beschrieben. Das Gespann der Seele war beflügelt mit zwei Rossen, dem aufwärts strebenden, dem Muth, und der niederwärts trachtenden Begierde. Mit diesem Gespann treibt die Seele einher auf den Gefilden der Wahrheit. „Die Wagen der Götter (die Gestirne) fahren in Reihen, die der Heerführer Jupiter anführt. So sieht Psyche das Wesenhafte und lebt in Betrachtung des Wahren, indem sie die in sich selbst zurückkehrenden Bahnen der Götter verfolgt. Sie schaut die Gerechtigkeit, die Mäßigkeit und die Wissenschaft, nicht von dem, was wir Dinge nennen, sondern was in Wahrheit an und für sich ist." „Wenn die Seele aus dieser Beschauung zurückkommt, so stellt der Fuhrmann die Pferde an die Krippe, speist sie mit Ambrosia und tränkt sie mit Nektar. Dieß ist das Leben der Götter. Andere Seelen aber, durch Fehler des Fuhrmanns oder der Pferde, gerathen in Tumult, treten mit zerbrochenem Gefieder aus jenen himmlischen Gegenden, hören auf, die Wahrheit zu sehen, nähren sich mit dem Futter der Meinung, und fallen auf die Erde. Je nachdem nun eine Seele mehr oder weniger gesehen, in einen um so höheren oder geringeren Stand kommt sie hier".[2] Eine Ahnung, eine Erinnerung ihres höheren Ursprungs, eine Sehnsucht nach ihrer himmlischen Heimath ist der Seele aber geblieben. Ihre Schwingen wachsen wieder und gewinnen Kraft. In Erinnerung dessen, was sie einst gesehen, geräth sie außer sich, in Enthusiasmus, so oft sie etwas Schönes, Gerechtes erblickt. Auch ihr Philosophiren, ihr Wissen ist nur ein sich Besinnen auf die Ideen, die sie in jenen Gefilden der Wahrheit einst schaute. Wenn der denkende Mensch aus den Vorstellungen den gemeinsamen Gattungsbegriff entwickelt und von den Einzeldingen hinaufsteigt zum Begriff, dann schaut seine Seele die Idee; das heißt Psyche, in Verwirrung gebracht durch das Bewußtsein ihres Nichtwissens, besinnt sich und so erwacht für einen Augenblick in ihr die Erinnerung an das Urbild. Darum ist auch Anamnesis, die Wiedererinnerung, der Ariadnefaden, an dem die Seele selbst schließlich den Rückweg in jene Gefilde der Wahrheit wieder findet. Versinkt sie tiefer in's Nichtwissen, verliert sie ganz die Erinnerung an die ewige Heimath, so wird sie untergehn in der Sinnlichkeit. Nach dem Tod gestraft mit einer Gefangenschaft von

[1] Phädr. 246 ff. — [2] Phädr. p. 246.

tausend Jahren darf sie sich einen neuen Körper wählen, aber nur wenn sie dreimal den Beruf eines Philosophen gewählt hat, wird sie heimkehren nach jenen seligen Gefilden, die ihre Heimath waren, ehe sie in diese Welt herabsank.

Damit nun sind wir bereits auf dem Weg, den die späteren Geschlechter nach Plato wanderten. Alles Leben, alles Licht und alle Klarheit wird in jene andere Welt verlegt, hier in dieser ist nur Schatten, Schein und Tod. Drüben die Ideen, hier der Schatten der Idee, drüben die Seligkeit, hier die Seele gefangen im Kerker des Leibs, drüben die Gottheit, die uns beglückt, hier die Materie, die uns immer tiefer in ihren Schlamm hinabzieht. Der verhängnißvolle Dualismus, den Sokrates in das griechische Denken hineingetragen, hatte sich somit nicht auf die Unterscheidung von Geist und Körper beschränkt, sondern er hatte die ganze Welt zerspalten. Jene antike Weltanschauung, in der der Mensch sich eins gewußt mit der Natur war dahin. Ein Gefühl der Weltentfremdung war über den Menschen gekommen. Er wird gewahr, daß seine Seele nicht aus dieser Welt stamme, daß er eine andere Heimath habe, daß seine Aufgaben nicht aufgehn im Leben seiner Stadt und seines Staats, sondern daß er nach dem zu trachten habe, was oben ist.

Indem nun die platonische Philosophie mehr und mehr die Weltanschauung aller Denkenden wurde, bildeten sich aus ihr gewisse Grundanschauungen einer natürlichen, das heißt rein auf philosophischen Prämissen beruhenden Religion heraus, in denen die Meisten von denen zusammenstimmten, die sich von dem hergebrachten Cultus emanzipirt hatten. Der erste Angelpunkt dieser Weltanschauung war ein moralischer Monotheismus. Sind die Ideen Plato das Wesenhafte, Bleibende, Gute, so ist die oberste Idee, die alle umfaßt und durch die alle andern sind, das allein wesenhafte Wesen, besser als das Gute, schöner als das Schöne. Gott ist somit das absolut vollkommene Wesen, dem alles Gute sein Dasein verdankt. Daß es nur eine solche Gottheit geben könne, liegt schon in dem Begriff der höchsten Idee.[1] Diese Gottheit ist aber auch unveränderlich, weil das Vollkommene durch Veränderung nur sich verschlechtern könnte. Gott ist ferner die absolute Wahrheit, da er alles weiß und niemanden zu täuschen braucht; er ist allmächtig, da durch

[1] Polit. 269 E.

ihn alles ist; allgütig, da er für alle auf's Beste gesorgt hat[1]. Mit anderen Worten, da Gott nach seinem Begriff als höchste Idee das absolut Wesenhafte und Gute ist, so werden alle Prädicate der Vollkommenheit auf ihn in höchster Potenz übertragen. Eine der Grundvoraussetzungen der Platonischen Schulen war somit der Monotheismus. Hatte die Akademie als solche auch keine Gotteserfahrung, so gehörte doch zu ihrer ursprünglichen Mitgift die würdigste Gottesvorstellung, die auf theologischem Wege überhaupt erzeugt worden ist. Mit den Volksgöttern hatte Plato sich dahin abgefunden, daß er sie mit den Gestirnen und den Elementen identifizirte, wozu ja die Naturreligion willig die Hand bot. Die Weltseele ist ihm Zeus, die Sonne Apollo, der Mond Artemis und dergleichen mehr. Seinem Monotheismus aber that das so wenig Eintrag, als später der Engelglaube und die Heiligenverehrung den christlichen Monotheismus zu beeinträchtigen vermochte, da zwischen der alles umfassenden Uridee und den geschaffenen Geistern der denkbar größte Abstand gesetzt war. So konnte der Monotheismus trotz der fortdauernden polytheistischen Culte als bei allen Denkenden fest begründet gelten.

Zugleich aber gewinnt nunmehr der Glaube an eine Fortdauer der Seele nach dem Tod und die Beziehung dieses Lebens auf ein anderes eine tiefere Begründung und einen concreteren Inhalt. Die unklare Tradition der Mysterien gliedert sich der dualistischen Weltanschauung der neuen Schule ein und wird von ihr getragen. Wohl hatte auch Homer schon von einem Leben der Todten im Hades gewußt und Antigone tröstet sich bei Sophokles mit dem Beifall der Todten, zu denen sie gelangen wird:

> . . . „muß ich längere Zeit
> Den Unteren doch gefallen, als den Lebenden.
> Dort werd' ich ewig ruhn".[2]

An Stelle solcher allgemein gehaltener Andeutungen, wußte nun Plato eine durch sein ganzes Weltsystem begründete und in Anknüpfung an den Mysteriencult zugleich durchaus populäre Vorstellung vom Schicksal der Seele nach dem Tod zu setzen. So lesen wir in der Republik vom Leben nach dem Tode Sätze, die ziemlich ähnlich in die allgemeine Eschatalogie übergegangen sind. „Die Seelen kommen

[1] Timäus S. 28 ff. Rep. II, 380 D. ff. — [2] Antig. 74 ff.

nach ihrem Abscheiden an einen Ort, wo sie gerichtet werden; von da werden die Gerechten zur Rechten in den Himmel, die Ungerechten zur Linken unter die Erde geführt. Beide haben zur zehnfachen Vergeltung ihrer Thaten eine tausendjährige Reise zu vollbringen, die bei den Einen voll Leiden, bei den Andern voll seliger Anschauung ist und nur die allergrößten Sünder werden sofort in den Tartarus gestürzt".[1] — In dem Maß nun, in dem die späteren Denker sich innerhalb der von Plato ausgegangenen Anregungen bewegen, werden für sie Betrachtungen über die Unsterblichkeit der Seele, über den Gerichtstag und das ewige Leben ein beliebter Gegenstand ihres Nachdenkens. Cicero, der sich selbst der neuen Akademie beirechnet, hat im Traum des Scipio[2] Leben und Wandel der Seligen anschaulich als ein Symposion beschrieben und unter den Stoikern ist es namentlich der auch sonst vielfach von Plato beherrschte Seneca, der in fast christlicher Weise das zeitliche Leben als ein bloßes Vorspiel eines besseren, den Leib als eine Herberge des Geistes und den Himmel als die wahre Heimath bezeichnet. Wie er den Tag seines Todes mit den alten Christen „den Geburtstag der Ewigkeit", und diesen Leib mit Paulus ein Wanderzelt und eine Bürde nennt,[3] so ergeht er auch sonst sich in wahrhaft religiösen Betrachtungen über den Frieden der Ewigkeit, der uns drüben erwartet, über die Freiheit und Seligkeit des himmlischen Lebens, das Licht der Erkenntniß, dem dort alle Geheimnisse der Natur sich aufschließen. Das Wiedersehen nach dem Tode, das Zusammensein der vollendeten Seelen, der Genuß der göttlichen Herrlichkeit im Anblick der unter dem Elysium kreisenden Gestirne und alle übrigen Elemente unseres Unsterblichkeitsglaubens fehlen Cicero und Seneca so wenig als die Auffassung des Todes als Gerichtstag, an dem über jeden das Urtheil gesprochen wird und dem der Mensch darum mit Zittern entgegengeht.[4] Aehnlich verweilt Plutarch gern bei dem Gedanken an das kommende Leben, in dem „Gott unser Führer und König ist, an den wir uns anschließen, um sehnsuchtsvoll die unaussprechliche und für Menschen unnennbare Schönheit zu schauen".[5]

---

[1] Rep. X, 613, E. ff. — [2] Rep. VI, 17. — [3] Ep. 102, 22; 120, 14 f; 65, 16 f; vgl. Baur, Seneca und Paulus. Zeitschrift für wissensch Theol. 1. Jahrg. p. 221. Zeller, d. Philos. d. Gr. III; 1, 187. — [4] Cic l. c. Seneca, Consol. ad Marc. 24, 5. 19, 6. Consol. ad Polyb. 9, 3. 8. Ep. 102, 28; 79, 12. — Die „hora decretoria" Ep. 102, 24; 26, 4. 188, 2 a. a. O. — [5] Plut. De Is. 79.

Als wesentlichen Umriß der religiösen Ueberzeugung der in der platonischen Schule Gebildeten können wir somit bezeichnen den Glauben an einen heiligen Gott, an ein ewiges Leben und an eine Wiedervergeltung nach dem Tod. Zur positiven Volksreligion zu werden hatten diese abstracten Ueberzeugungen allerdings nicht die Kraft. Am ehesten noch hätte der in den Mysterien zum Cultus gestaltete Unsterblichkeitsglauben mit seinen Hierophanten und Mystagogen Keim einer geheimen Kirche werden können, allein auch er war doch wieder ein allzu willkürliches Gemisch roher Naturreligion und speculativer Gedanken, um der fortgeschrittenen Bildung einerseits und dem religiösen Bedürfniß andererseits genug zu thun. Ohne positiven historischen Anstoß konnte die neue Weltanschauung nicht zu einer festen, befriedigenden religiösen Ueberzeugung gerinnen, war aber ein solcher gegeben, dann standen allerdings die Umrisse fest, in denen die in Fluß gebrachten Ueberzeugungen sich als neue Religion gestalten mußten. Das blasse Schema war da, das der religiöse Genius nur mit lebendigeren Farben auszumalen brauchte, um eine Weltanschauung zu bieten, die den Gebildeten und dem gemeinen Mann Genüge that. Das religiöse Bedürfniß nun bis zu einem Grade zu steigern, bei dem in dem unbefriedigten Trieb nothwendig der Zeugungsdrang erwacht, und der Geist nothwendig schöpferisch wird, war die Aufgabe der beiden vorchristlichen, mit nichten durch irdisches Glück gekennzeichneten Jahrhunderte.

---

### 3. Die subjective Moral und die Entwicklung des Sündenbewußtseins.

Epochemachende Geister sind oft weniger durch das wichtig für die Welt, was sie sich selbst als Aufgabe ihres Lebens setzen, als dadurch, daß sie den Bann der gewohnten Auffassungen sprengen und damit neuen Entwicklungen kommender Geschlechter Luft schaffen. So hatte die Philosophie des Sokrates noch ganz andere Consequenzen als die, die er sich vornahm, den Skeptizismus der Sophisten zu widerlegen. In der That hat das Princip, das Sokrates aufstellte, um die sophistische Läugnung allgemein gültiger Erkenntnisse zu bestreiten, die Grundlagen der antiken Weltanschauung weit entschiedener aufgelöst, als die Sophistik selbst. Als an sich gewiß hatte dem Philo-

sophen nicht die Wirklichkeit gegolten, sondern der Geist und die in ihm vorhandenen Begriffe und Maximen. An ihnen sollte jede Ueberlieferung und jede Forderung gemessen werden. Nur dieses selbstbewußte Handeln ist moralisch und darum ist die Tugend ein Wissen. So hatte der Mensch sich selbst zum Princip genommen und stellte die Gesetze seines Innern der Außenwelt als höhere Instanz gegenüber. Es war das die denkbar größte Revolution, die in der antiken Welt sich zutragen konnte, wenn an Stelle der überlieferten Sitte das persönliche Gewissen zur Norm ward. Dazu gehörte, daß alle gemeinsamen Gedanken der Menschheit umgedacht, alle Werthvorstellungen geändert, alle Zwecke menschlicher Arbeit anders gestellt wurden. Zuvor hatte in Hellas der Grundsatz gegolten: das Ganze ist vor dem Theil, der Staat ist vor dem Einzelnen, der Einzelne ist ein Glied des Staates, ist im Staat und für den Staat. Darum waren Ethik und Politik für den Griechen ein und dieselbe Sache, denn der Einzelne hatte keine Pflichten für sich, sondern nur für den Staat.[1] Er verdankte dem Staate Alles, der Staat ihm nichts, so wenig der Leib dem Gliede etwas verdankt. Darum ist der Undank der Stadt dem Hellenen selbstverständlich und der Ostrakismus eine natürliche Function des Staatslebens, dem gegenüber kein Einzelner Verdienste oder Ansprüche hat. Wie der Geist ein Stück der Natur, so ist der Einzelne ein Stück der Staates. Diese antiken Anschauungen hatte Sokrates in der That auf den Kopf gestellt, indem er im Gegentheil jeden Einzelnen die Grundsätze des Denkens und Handelns in seinem eigenen Geiste suchen hieß. Der Ethik, der Sitte des Volks, wird die Moral, das heißt das nach Grundsätzen handelnde einzelne Subject gegenübergestellt. Nicht mehr Athen ist das Maß des Guten, sondern jeder Einzelne. Das Subject soll absolut werden, statt wie früher nur Atom des Staates zu sein. Das tugendhafte Leben des Einzelnen, nicht das Wohlergehn des Staats ist Endzweck des Menschen. Von solchem Standpunkt aus hatte schon Sokrates' unmittelbarer Schüler Antisthenes, der Vater des Cyniker, geradezu gefordert, das staatliche Gemeinleben gering zu achten und „auf dem kürzesten Wege" die Tugend zu suchen, das heißt unbekümmert um Staat, Gesetz und Sitte nach dem eigenen innern Licht sein Leben zu gestalten. Während er aber in der Bedürfnißlosigkeit diese ideale Verfassung des Menschen

[1] Vgl. Kuno Fischer, Gesch. d. Phil. 1, 51 ff.

sah, suchte der Stifter der Hedoniker, Aristipp, vielmehr die Aufgabe des Lebens in möglichst großem und ungetrübtem Genuß. Das Subject soll die Verhältnisse sich, nicht sich den Verhältnissen unterordnen und das Alles zu dem Zweck, um Lust, die der höchste Lebenszweck ist, für sich zu gewinnen. So schlug das subjective Princip des Sokrates schon bei seinen nächsten Schülern in philosophischen Egoismus und in eine staatlose Gesinnung um. Auch Plato hat, obwohl er das Recht des Einzelnen dem Staate gegenüber läugnet, doch an dem gegebenen Staat die radicalste Kritik geübt und praktisch sich ganz von demselben zurückgezogen. Hätte das griechische Staatsleben noch bessere Geister zu befriedigen vermocht, so würde vielleicht eine solche Tendenz niemals durchgedrungen sein. Allein seit den hellenischen Musterstaat der Gerber Kleon beherrschte, gab es nirgends in Hellas eine Stelle für die Schüler des Sokrates. Der Staat war das würdige Object für die Komödien des Aristophanes geworden. Als dann vollends die griechische Selbstständigkeit zerfiel, war die Stunde gekommen für die Philosophie des Ich. Der macedonische Staat, die Staaten der Diadochen, der römische Staat waren nicht mehr die Lebensprincipien des Einzelnen. Der römische Staat ist nicht mehr das Ganze, was vor den Theilen da war, er ist ein Aggregat, in dem der Theil dem Ganzen voranging.[1] Aus der Summe der Privatrechte componirt sich der römische Rechtsstaat. — Die Ethik, die Sittlichkeit im Staat, wird verdrängt von der Moral, das heißt von der Sittlichkeit des Individuums. Die Motive der antiken Sittlichkeit sind ausgelöscht aus der Geschichte, das Subject besinnt sich auf seine private Stellung. Zumal als die römische Monarchie dem Einzelnen die Beschäftigung mit dem Staat vollends entleidete, wendete der Geist sein Denken um so mehr auf sich selbst und suchte in sich die Gesetze des Rechts, des Guten, der Sittlichkeit, die aus dem allgemeinen Leben längst verschwunden waren. „Mit Hintansetzung alles Andern, sich selbst umzuschaffen", ist jetzt die einzige Aufgabe des Weisen.[2] „Ferne halten vom Volk muß man das zarte, im Guten noch zu wenig feste Gemüth: leicht tritt man zur Mehrheit über" sagt charakteristisch der große Philosoph der neronischen Periode.[3] „Nie, klagt er, komme ich in derselben sittlichen Verfassung nach Hause, in welcher ich ausging".[4]

So sind die Jahrhunderte zwischen Philipp von Macedonien und

[1] Vgl. Kuno Fischer, Gesch. d. Phil. 1, 69. — [2] Seneca, Ep. 5. 6. — [3] Ep. 7. — [4] ibidem.

unserer Epoche die Blüthezeit der sokratischen Schulen, die nicht mehr das Wohl des Ganzen, sondern das Glück und die Tugend des Einzelnen zum Gegenstand ihres Philosophirens machen. Aufgabe des Weisen ist, sein Ich der Welt gegenüber in richtige Verfassung zu bringen, so daß in seinen Willen nichts einbrechen, seine Ruhe, seinen Frieden nichts stören kann. Die Autarkeia, die Ataraxie, die Apathie des Weisen sind die Schlagworte der neuen Schulen.[1] Die ganze Welt wird auf das einzelne Ich bezogen in systematischer Form. Die Philosophie des sittlich wollenden Ich ist der Stoicismus, die Philosophie des genießenden Ich ist der Epikuräismus, die Philosophie des erkennenden Ich ist der Skepticismus. Die einsame Tugend, der einsame Genuß, der einsame Zweifel war die Tendenz der damaligen Schulen, die weniger metaphysische Probleme verhandeln als Regeln der Lebensweisheit suchen, die dem Einzelnen zum Glück verhelfen sollen.[2] Im Grunde waren beide Schulen, Stoa und Epikur, in ihren Zielen einig. Beide wollten die Ruhe, den Frieden, die Freiheit des Geistes. Nur die Methode war eine verschiedene. Der Stoiker sucht sie in richtiger Verfassung seiner selbst, der Epikuräer in der Kenntniß der Mittel zur Glückseligkeit. Der Eine will ein starkes Ich, das nichts anficht, der Andere ein sicheres Ich durch Vermeidung des Uebels. Beide Probleme aber liefen auf eine unendliche Casuistik hinaus und ganze Folianten wurden gefüllt mit der Frage, wie auch im höchsten Schmerz der Weise frei sei oder gar den Schmerz in Lust zu wandeln vermöge. Der wesentliche Inhalt der stoischen Deductionen ist darum der, wie der Weise sich nichts vergeben dürfe, wie er eine gleichmüthige und gleichgültige Haltung gegen die äußern Dinge behaupten und seine Würde um so stolzer wahren müsse, je feindseliger sich die äußeren Verhältnisse gestalten. Verhaltungsmaßregeln für alle einzelnen Fälle werden aufgestellt und ein Cicero rühmt es als besonderen Vorzug der stoischen Schule, daß sie vom obersten Problem des Wissens bis zum speciellsten einzelnen Fall ihre Jünger nicht ohne Regel und Rathschlag lasse, wie denn in der That alle menschlichen Schmerzen von der Beschränktheit unserer Erkenntniß bis zum Podagra und Chiragra hier ihre Berücksichtigung finden. Der Abschluß dieser diffusen Betrachtungen bildet denn das Ideal der Weisen, in dem die Schule ihren abstracten Tugendbegriff faßlich vor's

[1] Seneca, Ep. 9. 14. — [2] Kuno Fischer, Gesch. d. Philos. 1, 68 ff.

Auge stellte. Statt der concreten Tugend der klassischen Zeit, wie sie sich in den grandiosen Gestalten der Alten darstellte, hatte man ein blasses Ideal gefunden, das alle möglichen Vollkommenheiten besaß, nur eine nicht: die der Wirklichkeit. Man kann es der Stoa zur Ehre anrechnen, daß sie in einem Zeitalter des Verfalls die sittliche Idee mit Energie festhielt. Auch daß sie mit Ausscheidung des politisch nationalen Elements, einen Weisen an sich, ein abstractes Ideal aufstellte, entsprach nur dem Universalismus der römischen Periode, in der die nationalen Besonderheiten untergegangen waren. Aber eben durch diese Abstraction von der wirklichen Welt wird die Tugendlehre der Stoa zur hohlen Rhetorik. Die Weisheit des Stoikers ist ein Gerede von der eigenen hohen Gesinnung, aber indem er sich vom Leben abwendet, darauf verzichtet, Leben und Welt zu bessern, mußte diese stoische Weisheit ein ewig leeres, unfruchtbares Gerede bleiben. So kann man nichts Schöneres lesen, als Seneca's moralische Schriften, aber dem Reich hat diese Tugend des Ministers Nero's nichts genützt, denn der oberste Grundsatz der stoischen Tugend war, „sich selbst genug sein".

Nicht anders waren die Resultate der epikuräischen Weisheit. Die Wissenschaft, die dem Leben das höchste Maß der Lust abgewinnen wollte, war zwar auch eine Tugendlehre, denn „ohne Tugend keine Lust", sagte der Meister,[1] allein auch sie wurde mit ihrer Casuistik, welche Unlust durch welche Lust aufgewogen werde und welche Lust um welcher Unlust willen zu meiden sei, zu einem System des Egoismus, für das die Dinge nichts bedeuten, sondern stets nur ihre Beziehungen auf den Weisen. Die Welt hat nur Interesse, so weit sie sich auf ihn bezieht und er kümmert sich um sie just nur zu seinem Vergnügen. Es ist aber vollkommen schaal und nichtig, zu fragen, wie viel Vergnügen aus Kunst, aus Wissenschaft, aus Weisheit zu schöpfen sei, denn Kunst und Wissenschaft sind nicht zu unserm Vergnügen da. Auch ist auf diese Weise das gesuchte Glück nicht zu finden. Denn wer die Welt auf sich bezieht, wird stets unglücklich sein, glücklich ist nur der, der sich vergißt und aufgeht in den Dingen. Dann erst empfindet er die Harmonie des Ganzen, von der er selig getragen wird, während das Geräusch der Welt ihm ein Mißklang bleibt, so lang er sich zum festen Punkte nimmt, um den alles Andere kreisen

[1] Clamat Epicurus non posse jucunde vivi, nisi sapienter, honeste justeque vivatur. Cic. De Fin. 1, 18; Tusc. 3, 20. 5, 32.

soll. Das war der Grundirrthum der stoischen und epikuräischen Schule.

Den gleichen praktischen Standpunkt nahm die neue Akademie und im Anschluß an sie die skeptische Schule ein, die die Grundsätze des glücklichen Lebens in der rechten Erkenntniß suchte. Um glückselig zu leben, müssen wir wissen, wie die Dinge sind, hieß es. Aber wissen wir das? Um zu wissen, ob eine Erscheinung etwas Wirklichem entspricht, müßte das Subject sich von sich selbst sondern können, um durch Vergleichung seiner Vorstellung mit den Objecten sich der Uebereinstimmung beider zu vergewissern. So führt die Untersuchung zum Zweifel an der Objectivität unserer Erkenntnisse zurück und eben in der Gewißheit, daß wir das Wesen der Dinge nicht zu erkennen vermögen, suchte die skeptische Schule die erhabene Ruhe des Subjects. Der alte Skepticismus zweifelt nicht an der Wahrheit seiner Erkenntnisse, sondern er ist ihrer Unwahrheit gewiß.[1] Er weiß, daß seine Erkenntnisse nur die Reflexbewegungen seiner Organisation sind und nicht die Dinge selbst und diese Gewißheit gibt ihm Ruhe und Festigkeit des Geistes in sich. Sein Zweifel ist nicht verbrämt mit Trauer und Weltschmerz, sondern er gibt ihm, so sagt er wenigstens, Ruhe und Frieden, denn warum soll er sich von Dingen anfechten lassen, die schlimm scheinen, es an sich aber vielleicht gar nicht sind. Vor einem objectiv Gewissen müssen wir wanken und weichen. Der Skeptiker aber, der sich frei gemacht hat von dem Wahn des Objectiven, thront über dem, was Lust oder Schmerz zu sein scheint. „Denn, sagt Sextus Empiricus, da der Weise nicht zu entscheiden vermag, was gut oder schlimm sei, so gelangt er zur Unerschütterlichkeit, indem er seinen Beifall zurückhält. Denn hält er etwas für gut oder übel von Natur, so ist er immer beunruhigt: sei es, daß er das, was er für das Gute hält, nicht besitzt, sei es, daß er vom natürlichen Uebel gequält zu sein meint. Wer aber unentschieden ist über das, was von Natur gut und schön ist, der flieht und sucht nichts mit Eifer; und so bleibt er unerschütterlich".[2] So verwies Pyrrho, der Zeitgenosse Alexanders, seine Schüler während eines Sturmes, der sie erschreckte, auf ein Schwein, das ganz indifferent blieb und ruhig fortfraß, zum Beweis, wie nur die Ungewißheit die Unerschütterlichkeit wirke, in der der Weise

[1] Sext. Emp. adv. Matth. 7, 287, 293 sq. — [2] Sext. Pyrrh. Hyp. I, c. 6 § 12.

stehen soll.[1] Auch diejenige Schule also, die scheinbar die rein theoretische Frage nach der Möglichkeit objectiver Erkenntnisse wieder aufnahm, hatte im Grunde doch nur den praktischen Zweck, die Freiheit des Subjects, die Unerschütterlichkeit und Seelenruhe des Weisen zu schaffen. Nicht die Erkenntniß, sondern die durch sie bedingte Glückseligkeit ist die Aufgabe auch der skeptischen Schule.

So sehen wir alle diese Richtungen getrieben von dem starken Verlangen, für den einzelnen Geist wieder einen Schwerpunkt zu finden, nach dem hin er zur Ruhe zu kommen vermöchte. Die stoische Pflichtenlehre, die epikuräische Lustlehre und die skeptische Resignation auf objectives Wissen sollten dem Ich den Halt und das Gleichgewicht schaffen, das ihm früher der Zusammenhang mit dem Staat verlieh. Nach dieser und jener Seite oscillirend suchen sie, dem Zusammenhang des Ganzen entfallen, ihren eigenen Schwerpunkt, um wieder fest zu stehen — und finden ihn nicht. Denn durch alle diese Deductionen der Stoiker, wie den wahrhaft Weisen nichts anfechte, durch all die epikuräischen Betrachtungen, wie der Stachel des Schmerzes durch Philosophie gebrochen werde und durch das verzweifelte Räsonnement der Skepsis, daß das Objective nichts sei als das Product unserer Gedanken und uns demnach nicht schädigen könne — durch alle diese Deductionen klingt hindurch derselbe melancholische Ton, der indirect bekennt, daß jene Ataraxie und Apathie, daß jene Lust und der Genuß, von dem so viel geredet wird, nicht existire. Wenn der Friede mit sich und der Natur zum philosophischen Problem wird, dann ist Eines sicher, daß er fehlt. Nur die Zeiten haben ihn, die nicht von ihm reden. Hier aber sind ganze Jahrhunderte von Vorschriften erfüllt, wie das „Ich" sich in allen denkbaren Lagen zu verhalten habe, um glücklich zu sein und das Resultat ist ein „non liquet". Stoische Selbstgenugsamkeit und epikuräischer Egoismus, die einsame Tugend und der einsame Genuß kommen zu dem gleichen Resultat, daß die menschliche Natur ein viel zu schwaches Gefäß sei, um der ganzen Welt entgegen zu treten. Der Skeptizismus aber, die Souveränetät des Subjects, hat sich gleichfalls nichts erworben, als die höchste verzehrende Unruhe der ewigen dialektischen Bewegung. Gesucht hatte er die Ruhe des Ich, die Apathie des Weisen und gefunden hatte er die Nothwendigkeit der unaufhörlichen Opposition gegen jede positive Be-

[1] Diog. Laërt. 9, 68.

hauptung. So kommt die Stoa zu dem Bekenntniß, der Mensch ist zu schwach für das Glück, der Epikuräer gesteht: die Welt ist zu schlecht für das Glück und der Skeptiker zürnt: Mensch und Welt sind zu problematisch für das Glück. Das sittliche Ich und das genießende Ich ringen mit der Welt, um sie zu besiegen, aber indem sie sich ihr entgegenstellen, wird ihnen die Welt zu einer feindlichen Macht, zu einem Uebel. Die ultima ratio, sowohl des Stoikers, wie des Epikuräers war darum schließlich der Selbstmord. Der Weise kann nie unterliegen, er kann nie unglücklich sein, denn er kann sich ja tödten.[1] „Patet exitus". Der angebliche Sieg über die Welt besteht in der Flucht aus der Welt, die Rettung des Ich in der Selbstvernichtung. „Siehst du, ruft Seneca in der Schrift vom Zorn pathetisch aus, siehst du jene schroffe Höhe? Von dort herab geht ein Weg zur Freiheit. Siehst du jenes Meer, jenen Fluß, jenen Brunnen, da unten in den Tiefen wohnt die Freiheit. Siehst du jenen niedrigen, verdorrten Baum? Da hängt die Freiheit. Siehst du deine Kehle, deine Gurgel, dein Herz? Das sind die Rettungsorte gegen Knechtschaft?"[2] Es waren das Ausführungen, die in allen Schulen gleich populär waren. „Der Tod ist kein Uebel, hieß es, denn sind wir, so ist er nicht, ist er, so sind wir nicht".[3] Somit steht es stets in unserer Macht gegen Uebel das einzutauschen, was kein Uebel ist. Damit aber erklärten Stoa und Epikur ihre Insolvenz, denn der Selbstmord ist keine Tugend und noch weniger ein Vergnügen, er ist nicht ein Sieg des Ich, sondern seine Niederlage. Indem das Ich versuchte, sich auf sich selbst zu stellen, war ihm somit das ganze Nichtich zum Uebel geworden. Das Leben ist ein Uebel, die Welt ist ein Uebel und schließlich das Ich selbst, das zu schwach ist für das Nichtich, ist auch ein Uebel.[4] Damit war die griechisch-römische Welt auf einem Punkte angekommen, von dem die jüdische ausgegangen war. Die Freude an der eigenen Herrlichkeit war dahin, von Geschlecht zu Geschlecht mehrt sich die Klage über die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, über die Schwäche der Erdgebornen, über die natürliche Sündhaftigkeit des Menschen, der den Göttern in keiner Weise zu gefallen vermöge und auf dem darum der Zorn der Götter laste. Die Klage, die das hebräische Gewissen schon

[1] Seneca, Ep. 4. 12. — [2] Seneca, De ira 5, 15. — [3] Seneca, Ep. 4. — [4] Seneca, Ad Polyb. 9, 6: omnis vita supplicium . . . . nullus portus nisi mortis. Ad. Marc. 11, 1. Ep. 102, 22.

in der Morgenstunde der Geschichte erhoben, wird das Abendgebet der hellenischen Philosophie. Sünde und Sündenelend umgibt den Weisen allüberall. Zunächst ist es der Körper, „das Fleisch", was an dem Mißverhältniß zwischen unserem Wollen und Vollbringen die Schuld trägt. „Dieser Leib, sagt Seneca, ist des Geistes Last und Strafe! er drückt schwer auf ihn und hält ihn in Banden".[1] „Was sichtbar ist, dieses Gebein mit Nerven umwunden und die darüber gezogene Haut und das Antlitz und die dienenden Hände und in was wir sonst eingehüllt sind, daß sind Fesseln und Verdunkelungen der Geister. Damit ist die Seele verdeckt, übertüncht, angesteckt, getrennt von dem, was das Wahre ist und ihr angehört, in Täuschungen hineingeworfen. Das ist ihr ganzer Kampf mit diesem sie beschwerenden Fleische, daß sie dadurch nicht irre geführt werde und daran hafte. Sie strebt dahin, von wannen sie entlassen ward. Dort wartet ihrer ewige Ruhe, wo sie nach dem Verworrenen und Massigen das Reine und Klare schaut".[2] Wohl sollte man nach solchen Auslassungen meinen, daß Seneca lediglich im Fleische den Sitz der Sünde suche und in der That ruft der Philosoph in einem seiner Briefe höchst pathetisch aus: „Ich bin größer und zu größerem geboren, als daß ich ein Sklave meines Körpers sein könnte, den ich nicht anders betrachte denn als eine Fessel, meiner Freiheit angelegt. Ihn gebe ich dem Schicksal preis und durch ihn hindurch lasse ich keine Wunde bis zu mir selbst dringen".[3] Allein dieser Briefschreiber hat doch auch einsichtigere Stunden, in denen er erkennt, daß die Sünde tiefer ihren Sitz habe, in der Seele selbst, und daß das Gerede von ihrer Freiheit, was er sich vormacht, eben nur ein Gerede ist. „Ich woge auf einem Meer von lauter Gebrechen", ruft er dann schmerzlich aus.[4] „Das menschliche Gemüth ist von Natur widerspenstig und zum Verbotenen und Gefährlichen strebend".[5] Vor dem Irrthum, den er selbst beging, warnt er dann mit eindringlichen Worten: „Man täusche sich nur nicht. Nicht außer uns ist unser Gebrechen, es ist in uns und haftet in unserem Innersten. Daher gelangen wir so schwer zur Genesung, weil wir nicht wissen, daß wir krank sind. . . . Man fange mit der Bildung des Gemüths an, noch ehe dessen Verkehrtheit sich verhärtet hat".[6] „Wirf von dir, was dein Herz zerfleischt und könnte es nicht anders hinweggeschafft

[1] Ep. 65. — [2] Ad Marciam 24. — [3] Ep. 65. — [4] De vita b. 18. — [5] De clementia 1, 24. — [6] Ep. 28, 9.

werden, so wäre das Herz selbst damit auszureißen".[1] Damit hat Seneca über Plato hinaus erkannt, daß die Sünde in unserem Geist selbst ihren Sitz aufgeschlagen hat und wie er ihre intensiven Wirkungen nicht verkennt, so weiß er auch, daß sie extensiv die gesammte Menschheit beherrscht. Wir sind allzumal Sklaven der Sünde, nur daß des Einen Kette länger ist, die des Andern kürzer, nur daß der Weise zerrt an seinem Kreuze, der Thor neue Nägel einschlägt.[2] Es ist wie eine lateinische Auslegung des bekannten Psalmworts, wenn Seneca sagt: „Wie viele Richter sind es, die nicht selbst dem Gesetze verfallen, wie viele Ankläger, die rein von Schuld? Gefehlt haben wir allzumal, der Eine schwer, der Andere leichter, der Eine vorsätzlich, der Andere vom Zufall getrieben oder auch durch eines Anderen Schlechtigkeit verführt; manchmal sind wir bei guten Absichten nur nicht fest genug gewesen, und haben gegen unseren Willen und mit Widerstreben die Unschuld verloren. Und nicht nur, daß wir Fehltritte gethan haben — wir werden straucheln bis zum äußersten Lebensalter".[3] „Es war die Klage unserer Voreltern, es ist unsere Klage, es wird die Klage der Nachwelt sein, daß die Sitten verkehrt seien, daß Verdorbenheit herrsche und daß die Menschheit sich verschlimmere und alles Heilige in Verfall gerathe. Allein dieß ist und wird immer dasselbe sein. Nur von Zeit zu Zeit wird es sich mehr dahin oder dorthin neigen, wie Meereswogen, die die eintretende Fluth immer weiter hinaustreibt, die Ebbe mehr im Innern der Ufergrenzen hält. . . . Die Laster beharren nicht an ein und derselben Stelle, sondern beweglich und mit sich selbst uneins sind sie in beständigem Aufstand begriffen und jagen und fliehen einander. Uebrigens werden wir immer dasselbe von uns zu sagen haben, wir seien böse, seien böse gewesen und leider muß ich hinzusetzen, werden es auch künftig sein".[4] So trostlos, so hoffnungslos und zugleich so zerknirscht schaute der Gefährte Nero's in die Gegenwart und in die Zukunft. Eine Bußtagsstimmung war über die Welt und ihre Denker gekommen, seit sie sich vergeblich abgemüht hatten, in sich Halt und Trost zu finden gegenüber den Uebeln der Außenwelt. Verzweiflung und Weltschmerz ist die Signatur der Zeit, aber der starke Schmerz eines ungebrochenen Geschlechts, nicht die kränkelnde Empfindsamkeit weichgeschaffner Seelen. Zum ersten Male

[1] Ep. 51, 13. — [2] De vita beata c. 16. 19. — [3] De clem. I, 6. — [4] De benef. 1, 10.

hatte das Heidenthum die menschliche Natur als eine sündhafte und diese Welt als ein Jammerthal erkannt. Damit aber war auch die Frage vorgelegt, woher denn dieser verderbte Zustand der Welt und der menschlichen Natur, wenn die Gottheit, die nach den Stoikern die Weltvernunft oder nach den Platonikern weiser als die Weisheit und besser als das Gute ist, sie geschaffen hat? Die Annahme, daß die Materie den göttlichen Actionen und der Realisirung der Ideen einen unüberwindlichen Widerstand entgegensetze, genügte dem gesteigerten Pessimismus nicht mehr. So sah sich der größte Denker des ersten Jahrhunderts, in dem sich Platonismus und Stoicismus, zum Vortheil doch des ersteren, die Wage halten, Plutarch von Chäronea, zur Annahme eines bösen Princips getrieben, da Gott zum Urheber einer so schlechten Welt zu machen, die Idee Gottes selbst aufheben heiße. Er kann sich, wie er drastisch sich ausdrückt, Gott nicht vorstellen wie einen Schenkwirth, der aus einem Faß Gutes und aus dem andern Schlechtes ausschenkt,[1] sondern neben dem Princip des Guten steht ein Princip des Bösen, das Gott feindlich ist. So nur lassen sich die Ungleichheiten und Gegensätze begreifen, von denen die Welt unter dem Monde zerrissen ist. „Denn da nichts ohne Ursache entstehen, das Gute aber nicht Grund des Bösen werden kann, so muß das Böse wie das Gute einen besonderen Ursprung haben". Plutarch sucht denn diesen Ursprung des Bösen in dem bösen Gotte, der dem guten gegenübersteht und er bezeugt ausdrücklich, daß dieser Teufelsglaube die Ansicht „der meisten und besseren Philosophen" sei.[2] Die Einen nennen dieses böse Wesen den Dämon, die Andern Ahriman, die Andern Typho, Andere Hades und Ares. Ja selbst bei den Alten meint Plutarch diesen Glauben an ein böses Wesen zu entdecken und am richtigsten scheint ihm die Annahme, die er Plato zuschreibt, daß neben der guten eine böse Weltseele stehe. Also nicht mehr die Materie ist das Hinderniß des Guten, sondern es gibt eine verderbliche geistige Macht, die das Böse will und das Uebel schafft, mag man sie nun Typho oder Hades nennen. So fehlte dem heidnischen Sündenbewußtsein auch die concrete religiöse Vorstellung einer diabolischen Macht nicht, in der die gesteigerte Empfindung des Bösen dasselbe personificirt. Immerhin mag die vielfache Berührung mit dem Judenthum das griechische Denken auf diese Anschauung geführt haben, aber schon die Aneignung

[1] Plut. De Is. 45. — [2] De Is. 46. Näheres Bd. III, 497 f.

setzt einen gründlichen Bruch mit allen Voraussetzungen griechischen Denkens voraus, das den Menschen von Natur für gut hielt und diese Welt als die heitere Welt des Lichts dem traurigen Hades entgegenstellte.

## 4. Das Erlösungsbedürfniß.

Die fruchtlosen Versuche der praktischen Philosophie, in der eigenen Kraft alle Bedingungen zu finden, die zum „seligen Leben" nöthig sind, hatten das Bedürfniß einer objectiven Erlösung erzeugt. Die Sehnsucht nach einer Hülfe von oben, die so gewaltig diese Zeit durchzieht, war die Frucht der gesteigerten Selbstbeobachtung, wie Stoiker, Epikuräer, Skeptiker sie cultivirt hatten. Doch darf man nicht verkennen, daß seit Beginn der Kaiserherrschaft auch die Noth der Zeit viel hinzu gethan hat, diesen Stachel der Selbsterkenntniß zu schärfen. Die Menschheit war erschöpft von den Anstrengungen der Welteroberung und der Bürgerkriege, entnervt von Lastern, die keine Furcht der Götter in Schranken hielt, heimgesucht von einer Gewaltherrschaft, die das Schwert einer Familie in die Hand gegeben, in der der Wahnsinn erblich war. Das Alles konnte nur dazu beitragen, die Empfindung des Bankbruchs der Philosophie des Ich zum Bewußtsein zu bringen. Der Epikuräer hatte die Welt als ein Uebel, der Stoiker den Menschen als einen Sünder erkannt und die Geschichte jedes Tages bestätigte diese Erkenntniß. So hatte die Philosophie der Kaiserzeit bald keine andere Aufgabe mehr als die Erlösung des Menschen von den Leiden dieser Zeit und der Sündhaftigkeit des eigenen Herzens. Philosophiren heißt nach Epiktet lernen, was zu begehren oder zu meiden sei. Der Anfang der Philosophie ist das Bewußtsein der eigenen Schwäche und Hülfsbedürftigkeit. Wer gut werden soll, der muß erst überzeugt sein, daß er schlecht ist. Der Philosoph ist ein Arzt, zu dem nicht die Gesunden kommen, sondern die Kranken; er lehrt nicht, er heilt und seine erste Aufgabe ist die, daß er seine Schüler zum Gefühl ihres Elends und ihrer Unwissenheit bringe.[1] So sehr war das Zutrauen der früheren Stoa auf die Vortrefflichkeit

[1] Vgl. über ihn Zeller, Phil. d. Griech. III; 1. p. 662.

unserer Natur bereits dahin, daß weise sein nicht mehr heißt, der Natur gemäß leben, sondern die Natur heilen, sie bessern, ihre Mängel thunlichst ausgleichen. Die stoische Selbstgenugsamkeit ist tief, ist unheilbar erschüttert. Die Heilung der sittlich kranken Menschheit wird jetzt als Hauptaufgabe der Philosophie betrachtet und mit ganz anderer Inbrunst als zur Zeit Zeno's und Epikur's naht jetzt die Jugend dem Meister mit der Bitte: „Erlöse uns von dem Uebel!" In einem aber mündet das Ende der Schule wieder in die Sitten des Anfangs. Der Philosoph wird eben dadurch wieder Seelsorger, wie es Sokrates war. Die Philosophie beschränkt sich grundsätzlich auf die sittlichen Aufgaben und des Lehrers Absicht ist die Besserung des Einzelnen. Wie die stoische Schule sich aus der cynischen herausgebildet, so taucht zu Anfang der Kaiserzeit Name und Sitte der cynischen Schule wieder aus ihr empor. Wir sehen zahlreiche Apostel der Bedürfnißlosigkeit, Seelenärzte und Hebärzte der Tugend, wie Sokrates sich ausdrückte, die der Menge Grundsätze der Besserung predigen und Jünglinge zu praktischen Cursen um sich sammeln. Berufsmäßige Sittenprediger und moralische Aufseher über andere kommen sie dem weit verbreiteten Heilsbedürfniß entgegen. Höchst würdige Persönlichkeiten wie Demetrius, der Freund des Seneca,[1] versuchen die sittlich schlaffe Zeit mit allen Idealen des bedürfnißlosen Lebens aufzurichten. Aber die Zeiten des Sokrates waren vorüber. Die Philosophie der Straße ward bald ein öffentliches Aergerniß. Durch Aufdringlichkeit, Unverschämtheit und Marktschreierei brachten diese jüngeren Cyniker nur all zu schnell das ganze Geschäft einer berufsmäßigen Tugend in Mißkredit, so daß der Cyniker zur Zeit Lucian's nicht anders angesehen ward als heute der Bettelmönch. Neben solchen philosophischen Landfahrern bestanden aber noch immer die alten Schulen fort und die Verödung des öffentlichen Lebens führte ihnen sogar zahlreiche Jünger zu. Aber nicht die Wahrheit, sondern die Erlösung von dem Uebel ist das eigentliche Problem, an dessen Lösung die Besseren sich abarbeiten.

Zunächst suchte die stoische und epikuräische Schule diese rettende Hand noch ganz innerhalb der gegebenen Welt. Ist der Einzelne zu schwach, die richtige Verfassung des Lebens aus sich zu erzeugen, so ist dafür der Freund, der Lehrer, der Weise da, um nach ihm das eigene

[1] Seneca, Benef. 7, 11.

Leben richtig zu stellen. „Wir müssen uns, sagt Epikur, irgend einen edlen Menschen aufsuchen, den wir stets vor Augen haben, damit wir leben, als schaue er uns zu und immer handeln, als sehe er es".[1] Da nun aber nur allzubald der Glorienschein um des Freundes Haupt zerfließt und die traurige Stunde nie ausbleibt, in der wir erkennen, daß der Andere nicht stärker war als wir, verweist die Stoa auf die Helden der Vorzeit oder auf das Ideal des Weisen, von dem die Schule viel zu reden wußte. „Trage Einen im Herzen, ruft Seneca dem Freunde zu, um ihn mit einer Scheu zu verehren, die auch dein Innerstes heilige. O glücklich der, welcher nicht durch seine Gegenwart, sondern an welchen schon der Gedanke bessert! Glücklich aber auch der, welcher Einen so zu scheuen weiß, daß er sich schon nach dessen Andenken regelt und bildet. . . Wähle dir also einen Cato: oder, wenn dir dieser zu schroff sein sollte, wähle einen Mann von milderem Sinne, einen Lälius; wähle irgend einen, dessen Wandel und Rede dir gefiel, der eine liebenswürdige Seele in seinen Mienen trug: ihn, deinen Hüter, dein Musterbild, halte fortwährend deinen Blicken vor. Ich sage dir, wir bedürfen jemandes, nach welchem sich unser Charakter bilde. Ohne Richtschnur wirst du das Verkehrte nicht in's Gleiche bringen".[2] — Geschäftig genug hat auch die Schule gesucht nach solchen Vorbildern. Der Preis des Aristides, das Lob des Themistokles, die Tugend des Epaminondas, der Ruhm des Cato war das niemals ausgesungene Lied der Rethorenschulen und ein Plutarch hat sein Leben daran gesetzt, der Jugend aller Zeiten eine Auswahl von Helden vor die Seele zu stellen. Aber eben der Reichthum der Vorbilder stellte die Unzulänglichkeit jedes Einzelnen an's Licht. Der Streit, welcher der größte sei, machte alle klein und den Schülern war bald Diogenes nicht arm und Epaminondas nicht tapfer genug und Cato zu wenig Cato.[3] Es ging den historischen Idealen nicht anders als den lebenden und der Rede letzter Schluß war dann, daß auch der Weise nur ein Mensch sei.[4]

So sah man sich schließlich doch hingewiesen auf eine überirdische Hülfe, um aus dem Zustand der Schwäche und Unbefriedigung herauszukommen, der so schmerzlich empfunden ward. Das Erlösungsbedürfniß wurde damit religiös. Rein theoretisch genommen, stand die stoische Schule dem Gedanken am nächsten, daß nur versöhnt mit

[1] Seneca, Ep. 11. — [2] Ep. 11. — [3] De vita beata 18. — [4] Ep. 71.

der Gottheit der Mensch Versöhnung mit der Welt zu finden vermöge. Diese Erkenntniß lag ihr darum nah, da sie das Leben im Einklang mit der Natur als das glückliche Leben definirte und anderseits Gott selbst als einen innerweltlichen, als das bewegende Princip der Natur faßte. Hatte Aristoteles die Ideenwelt Plato's wieder der sichtbaren Welt einverleibt und ihr selbstständige Existenz abgesprochen, so folgte daraus mit Nothwendigkeit, daß auch die höchste Idee, Gott, nur in der Welt zu suchen sei. So hatten die Stoiker Gott und die Weltseele identificirt. Gott ist die thätige und bildende Kraft der Materie, die Vernunft in den Dingen und das Princip der Bewegung, weßhalb er auch Pneuma, Logos oder Dämon heißt. Diese immanente Vernunft beschreibt aber Seneca als göttliche Vorsehung, die wie ein Vater uns liebet und nicht nur gefürchtet, sondern auch geliebt zu werden begehrt.[1] Von diesem Standpunkt aus konnte denn das „naturgemäße Leben", in dem die Alten der stoischen Schule das Glück suchten, nur bezeichnet werden als Gehorsam gegen die Gottheit, als Unterwerfung unter ihren Willen, als Leben in Gott. Zumal bei Seneca's jüngerem Zeitgenossen, Epiktet, ist ein Vieles die Rede davon, wie unser ganzes Leben ein Lobgesang auf die Gottheit sein solle.[2] Die Gottheit ist unser Vorbild und Beistand, sie hat uns mit allen Bedingungen der Seligkeit ausgerüstet und wenn wir ihrem Willen uns unterwerfen, werden wir glücklich sein.

In diesem Gefühl der Gottesnähe, des Ineinander des Göttlichen und Menschlichen hätten vielleicht die Besseren der Zeit die innere Versöhnung finden können, nach der sie strebten. Allein die Menge der Menschen war nicht reif für diesen Gedanken der Immanenz des Göttlichen. Aristoteles blieb unverstanden und auch die Sprecher der stoischen Schule geriethen mehr und mehr unter den Bann des platonischen Dualismus zurück. Schroffer hat auch Plato zwischen Gott und Welt, zwischen Materie und Geist nicht geschieden als derselbe Seneca im Widerspruch mit jenen Aeußerungen es vielfach thut, indem er immer wieder auf die „andere Welt", die „himmlische Heimath" zurückkommt und geradezu sagt: „Die Materie und Gott machen die Gesammtheit der Dinge aus". „Gott regiert die Welt, die ihn als ihren Beherrscher und Führer umgibt und ihm

[1] De prov. 15 f. 2, 6. Benef. II, 29, 4—6. IV; 19, 1. De ira II, 27, 1 u. a. O. — [2] Vgl. Zeller, Phil. d. Gr. III, 1. p. 665.

folgt . . . Was Gott in der Welt, ist der Geist in dem Menschen; was dort die Materie, ist an uns der Leib . . . . . Darum fürchte ich mich nicht hinüberzugehn, denn ich werde nirgends so eng wohnen wie hier".[1] Damit war der Standpunkt der Immanenz Gottes sofort wieder verlassen. Die andere Welt, die Heimath der Seele, der jenseitige Ort steht neben dem Diesseits und je mehr die Gemüther in den trüben Zeiten des Cäsarenthums den Druck des Irdischen empfanden, um so leuchtender und herrlicher malten sie sich die Schönheit der himmlischen Welt aus. Um so mehr aber steigerte sich auch die Sehnsucht nach einer Berührung mit ihr. Nur in unmittelbarem Zusammenhang mit der seligen Welt glaubte man Erlösung zu finden von dieser Welt des Uebels. Die Vermittlung, die man innerlich nicht gefunden hatte, sollte äußerlich bewerkstelligt werden.

Der Weise sollte durch göttliche Offenbarung zur Wahrheit und Glückseligkeit gelangen, nachdem er es auf dem Wege der Wissenschaft nicht vermocht. Man trachtete und schmachtete nach einer unmittelbaren Berührung der Seele mit Gott und statt ihn in der Welt zu suchen, hatte man sich zwei Wege ausgefunden, wie sich Diesseits und Jenseits die Hand zu reichen vermöchten. Entweder göttliche Mittler sollten von oben her der Menschheit die Hand reichen, oder umgekehrt, der Mensch sollte sich so vergeistigen, daß er fähig wird, in unmittelbarer Intuition das Göttliche zu schauen. Ein solches Schauen ist aber nicht mehr Aufgabe der Speculation, sondern es ist eine unmittelbare Berührung der Seele mit dem Absoluten, das heißt Religion. Es sind Prozesse des religösen Lebens, die hier im Gewande der Philosophie uns entgegentreten. Die Philosophie wird zum Gottesdienst, der Philosoph zum Hierophanten.

Jener zweite praktische Weg lag natürlich den Schulen der praktischen Lebensweisheit näher. Dieselbe Freiheit, Seligkeit und Unerschütterlichkeit, welche der Zweck des Epikuräismus, Stoicismus und Skepticismus war, soll jetzt erreicht werden durch religiöse Einigung mit dem Göttlichen. Da aber dieses Göttliche dem mit sich selbst zerfallenen Bewußtsein in einem Jenseits liegt, das dem verständigen Erkennen unzugänglich scheint, will man nicht auf dem Wege der Speculation zur Wahrheit dringen, sondern allerlei innere und

[1] Ep. 65.

äußere Mittel der Heiligung, Reinigung und Läuterung sollen die Seele würdig machen, das Göttliche unmittelbar zu umfassen. Mystische Steigerung des Ich, des innersten Seelenlebens in der Form der Ekstase soll den Weisen zum Göttlichen emporheben, damit er das Absolute selbst umarme. Versetzt wurde das Subject in diesen gehobenen Zustand durch eine Askese, die sich angeblich auf Pythagoras zurückführte. In der That hatten die orphisch-pythagoräischen Mysterien den Griechen den Gedanken vermittelt, daß gewisse Enthaltungen und Uebungen den Göttern wohlgefällig seien und der Seele Antheil an den Freuden des Elysiums sicherten.[1] Allein die eigentliche Heimath dieses Gedankens ist doch der Orient und gerade da, wo der Orient und Occident mit einander gerungen, in Alexandrien, tritt uns diese neue Schule der Pythagoräer entgegen. Hier, wo das Judenthum seine Beiträge zur griechischen Weltanschauung geliefert hatte, waren auch die Philosophenschulen mit dem Glauben an unmittelbare göttliche Mittheilungen vertraut geworden und hatten sich der Praxis des späteren Judenthums genähert, solche prophetisch-ekstatische Offenbarungen durch gesteigerte Askese herbeizuführen.[2] Das Zutrauen, durch Forschen zur Wahrheit zu gelangen, war dahin. Eine wissenschaftliche Ermattung war eingetreten, deren resignirter Ausdruck die Skepsis war. So waren die Hellenen Alexandriens reif, der jüdischen Lehre von einer unmittelbaren Offenbarung sich zuzuwenden. Da die Wissenschaft sie betrogen, warfen sie sich dem Glauben um so inbrünstiger in die Arme.

Die Bedingungen nun, unter denen die Einzelnen zu solchem Schauen des Göttlichen gelangen sollten, waren ganz dieselben, die wir bei den Juden des Daniel- und Henochbuchs, der essäischen und pharisäischen Richtung, an seinem Ort kennen lernten. Doch zogen die Hellenen vor, solche Weisheit von Pythagoras statt von Moses herzuleiten. In der That war die pythagoräische Schule im Laufe des vierten Jahrhunderts erloschen und wenn die orphisch-pythagoräischen Mysterien ähnliche Enthaltungen als den Göttern wohlgefällig empfahlen, wie sie der Jude schon lang geübt, so ist darin wohl nur dasselbe Herüberspielen orientalischer Religionsanschauungen zu erkennen, das wir auch sonst in den Uebungen der Mysterien finden. — Begreiflich aber, daß der Hellene vom Juden nicht gelernt haben

[1] Vgl. Zeller, Phil. d. Gr. III; 2, 65. — [2] Vgl. Bd. 1, S. 141.

wollte. So werden denn die Reinigungen, Waschungen, Besprengungen, die Sitte der weißen Gewänder, die heiligen Stunden, die Scheu vor Berührung der Todten, der Wöchnerinnen; die Enthaltung von gewissen Speisen, vom Fleisch unreiner, gefallener oder zerrissener Thiere, kurz zahllose Vorschriften, die den Stempel ächt orientalischer Reinigkeitsangst an der Stirne tragen und die die Hellenen als Mittel, der Gottheit näher zu kommen, adoptirten, zurückgeführt auf Pythagoras, der schon vor Jahrhunderten auf diese Weise die Seinen zu Sehern und Propheten geweiht habe. Um jeden Zweifel an diesem ehrwürdigen Ursprung niederzuschlagen, bringt diese im Dunkel sich bergende Schule zahllose Schriften zu Markt, die von Pythagoras selbst oder seinen berühmtesten Schülern herrühren sollen, aber insgesammt untergeschoben sind.[1] Viel sich selbst unklare religiöse Sehnsucht, aber auch viele Freude an Betrug und noch unlauterere Tendenzen bargen sich unter dem Deckmantel dieses Geheimbundes. Einen P. Nigidius Figulus preist Cicero als religiösen und philosophischen Reformator,[2] einem P. Vatinius wirft er dagegen vor, daß er unter dem Namen eines Pythagoräers allerlei Gräuel begehe.[3] Etwas später sehen wir diese neupythagoräischen Tendenzen in der Schule der Sextier vertreten, in der auch der Alexandriner Sotion gebildet war, der seinen Schüler Seneca zur Enthaltung von allem Fleischgenuß, zu Fasten und zur Beschränkung auf unblutige Nahrung anhielt. Noch in alten Jahren versicherte Seneca, daß er den Druck der Materie nie so wenig empfunden habe, wie damals, als er nach dieser pythagoräischen Regel lebte. Die Edicte des Tiberius dagegen drängten die mit Recht als religiöse Secte angesehene Schule in's Dunkel und auch unter Nero wurde sie zuweilen wegen Wahrsagerei vor Gericht gezogen.[4] Denn dieses neupythagoräische Wesen trieb seinen Spuk nicht nur in pseudonymen Schriften, sondern es tauchten auch aller Orten einzelne Gaukler und Gocten auf, die die pythagoräische Zahlenlehre zu einer abergläubischen Kabbala umgebildet hatten und sich rühmten, durch ihr heiliges pythagoräisches Leben es zum Umgang mit der andern Welt gebracht zu haben und göttlicher Eingebungen und Erscheinungen gewürdigt zu sein. Der Chaldäer und Astrolog operirt mit der Zahlenlehre des Meisters und thut den Willen der Gottheit kund, der Asket

[1] Vgl. Zeller, Phil. d. Gr. III, 2, 85 ff. — [2] Tim. 1. — [3] Cic. in Vatin. 6, 14. — [4] Sen. Ep. 108. Philostr. Apoll. 4, 35.

lehrt dieselbe versöhnen. Der von Bußkraft leuchtende Pythagoräer mit seinem weißen Gewande, seinem unverschornen, über die Schultern wallenden Gelock, dem langen Bart und den unheimlich glänzenden Augen ist der Hierophant und Wißmeister dieses Geschlechts, dem zumal die Weiber zuströmen.[1] Der Magus wird das Ideal der Zeit. Sichtlich ist es auch bei dem Auftreten dieser pythagoräischen Heiligen darauf abgesehen, das stoische Tugendideal zu verwirklichen und so der sündigen Menschheit den Erlöser und Heiland zu liefern. Denn nicht nur durch seine Askese, sondern auch durch den reinen und frommen Sinn will der Schüler des Pythagoras der Götter Freund und Liebling heißen. Solche Gaukler geriren sich dann als die Hohenpriester der Menschheit, legen den Ihrigen Jahre langes Schweigen, schwere Vorbereitungen auf, um ihnen schließlich als Schlüssel aller Geheimnisse irgend eine schale Formel, ein seltsames Amulet, eine leere Zauberkunst mitzutheilen. So speiste einer der Unverschämtesten dieser heiligen Landstreicher, Apollonius von Tyana, der sich zur Zeit des jüdischen Kriegs in Kleinasien und Aegypten umhertrieb,[2] seine heilsbegierigen Schüler nach langer Probezeit mit der tiefsinnigen Mittheilung ab, nur die Libation gefalle den Göttern, die über den Henkel des Krugs abfließe, weil just dort der Ort sei, den die menschliche Lippe niemals berühre.[3] Er ist denn überhaupt der charakteristische Repräsentant dieser Richtung und, wie die mehrfachen Biographien eines Möragenes, Damis, Philostratus beweisen, auch der berühmteste. Zur Zeit der Flavier muß er eine große Rolle selbst in der Politik gespielt haben. Die uns erhaltene Biographie des Philostratus ist allerdings erst zu Anfang des dritten Jahrhunderts aus Auftrag der Julia Domina abgefaßt, allein dieselbe hat die älteren Quellen benützt und so lernen wir denn hier alle die Weihen und Grade kennen, durch die der Mensch zum Seher zu werden vermag und die Apollonius von Pythagoras selbst ererbt haben will. Weil er das Messer nie geschärft gegen die Thiere und nie Beseeltes gegessen, weil er Leinen, das nicht vom Thiere kommt, besser geachtet als Wolle und sich Beschuhung geflochten aus Bast, weil keine Scheere ihm das Haupt berührt, wo alle Quellen der Sinne liegen, von wo alle heiligen Töne und Stimmen ausgehen und das

[1] Philostr. Apoll. 8, 2. 6. — [2] Zu diesem Urtheil berechtigt außer der Biogr. des Philostratus auch Apul. De magia 90. Lucian, Alex. 5; Orig. c. Cels. 6, 41. Vgl. auch Dio Cass. 47, 18. — [3] Philostr. Ap. 4, 20.

Wort, der Seele Dolmetsch, sondern er vielmehr das Haar sich wachsen ließ wie die Lacedämonier, weil er den Himmlischen nie die Beleidigung blutiger Opfer angethan und nie ein Eisen durch ihre Tempel getragen — darum war er zuerst belohnt worden mit der Fähigkeit, die eigene Seele zu empfinden, dann führten die Träume ihm wahrhafte Weissagungen zu und endlich kam er dahin, Alles zu wissen, nur um weniges später als die Götter, Wunder zu thun, den Seuchen zu steuern, sichtbar zu sein oder unsichtbar nach eigener Wahl und lebend schließlich hinauf zu steigen zu den Unsterblichen.[1] „Daß ich nicht nach Anderer Weise lebte, sagte er zu Domitian, dieß bewahrt meine Sinne in einer unaussprechlichen Heiterkeit und wehrt das Trübe von ihnen ab und gestattet mir, wie in dem Lichte eines Spiegels alles zu erkennen, was geschieht und was sein wird. Denn der Weise wartet nicht auf das Kommende, sondern bemerkt es, wenn es noch an der Schwelle steht, später zwar als die Götter, aber schneller als die Menge".[2] Wenn auch ganz unverkennbar die Biographie des Philostratus manche spätere Züge einmischt, wie denn namentlich die Parodie des Evangeliums und der Apostelgeschichte überall durchblickt, so ist doch die Beschreibung der neupythagoräischen Methode, zum Schauen des Göttlichen zu gelangen, durchaus charakteristisch und stimmt vollständig mit ähnlichen Weisungen aus dieser Zeit, wie wir sie z. B. im vierten Esrabuch finden.[3] Hatte sich doch auch schon Plutarch eine vollständige Theorie über die subjectiven Bedingungen der göttlichen Offenbarung gebildet, vermöge deren die Wirkung der von den Alten überlieferten Mittel der Ekstase ihre rationelle Erklärung finden. Wie heutige Spiritualisten redet der Weise von Chäronea von einem höheren Sinn, von einer geheimen Kraft, die wie in der Knospe in der Seele verborgen ist und unter dem fördernden Hauch der Weihen aufblüht, oder im Traume sich regt, wenn der Körper zuvor rein ward und in die gehörige Stimmung gebracht wurde. „Dann geht in der Seele vor, was wir Enthusiasmus nennen — und man kann wohl annehmen, daß durch die im ganzen Körper verbreitete Wärme gewisse Poren sich öffnen, welche die Bilder der Zukunft der Seele zuführen".[4]

Die praktische Frucht dieser mystisch tiefen Speculationen war freilich die finsterste Superstition. Zauberkünste, kabbalistische Formeln,

---

[1] Vgl. Philostr. Ap. 8, 5 ff. — [2] Phil. Ap. 8, 9. — [3] 4 Esra 4, 35; 9, 26 a. O. — [4] Plut. Def. orac. 40. Vgl. 48 u. De Pyth. orac. 21—23.

abergläubische Weihen sollten die Wege dahin bahnen, wohin die Speculation nicht reichte. Nicht bloß Dichter, wie Virgil, träumten von dem Zweige aus dem Haine der stygischen Juno, der den Weg frei macht zur anderen Welt, sondern was die Ueberzeugung thessalischer Weiber, genau das war der letzte Schluß dieser tiefsinnigen neupythagoräischen Weisheit, daß nur die Magie zum Schauen der Götter führe:

„Zaubergesang lockt ja das Getraide vom Acker des Nachbars,
Zaubergesang hält fest zornige Schlangen im Lauf,
Zaubergesang — er versucht gar Luna vom Wagen zu ziehn
Und vollbrächt es, wenn nicht tönte geschlagenes Erz".[1]

Der Philosoph ist jetzt ein Magier und billig wird deßhalb auch von den alten Philosophen berichtet, daß sie den Winden geboten und die Wolken festnagelten.[2]

Dieses unheimliche Anwachsen der Superstition hängt indessen ganz natürlich mit dem positiver ausgebildeten Glauben an eine jenseitige Welt zusammen, für die diese sichtbare nur der dünne Vorhang ist. Der Wunderglaube ist der groß gewachsene Unglaube an die Natur und eben die Verachtung des Sichtbaren, die der Platonismus gepredigt hatte. Das wahre Sein ist ja das in der himmlischen Welt, hier ist nur Schein und Täuschung. Die Natur ist nichts mehr für sich, überall spielen durch ihre Falten die Bewegungen des Jenseits. So beugt der Magier, der den jenseitigen Geistern gebietet, die Natur unter seinen Wunsch und Gehorsam. Früher thaten die Götter Wunder, jetzt die Menschen, und der monströse Beweis für den Verkehr mit dem Jenseits wird eben das Wunder, die Verrenkung des Diesseits. Das sinnlich Wahre gilt nicht mehr und immer mehr geht der Sinn für alles Objective verloren. Die Geschichte des Tags und der Vergangenheit hat nicht mehr ihren Schwerpunkt in sich, sondern sie bedeutet etwas Jenseitiges. Hinter den Worten und Buchstaben bergen sich Räthsel, weit geheimnißvoller als der einfache Sinn, und was geschieht, geschieht nicht aus natürlichen Ursachen, sondern zu geheimnißvollen Zwecken als Typus von etwas Kommendem oder Antitypus von etwas Gewesenem. Die Gegenwart, der Augenschein, das sinnlich Wahre gilt diesen Menschen nichts, sie lügen in einem fort und sind der Auffassung

[1] Tib. Eleg. I; 8, 20 flgd. vgl. Hor. Epod. 5, 45. — [2] Philostr. Apoll. 8, 8.

der Wirklichkeit unfähig geworden, weil sie dieser Wirklichkeit keine selbstständige Bedeutung zumessen, sondern überall Omen und Numen wittern und Offenbarungen aus der anderen Welt. Zumal bei Philo haben wir die eigenthümliche Erscheinung, daß Sinnenwahrnehmung und Täuschung ihm identische Begriffe sind, und die erste Bedingung eines wahren Wissens ist für ihn der Verzicht auf die Empirie.[1] Bis zu diesem Aeußersten also hatte sich die platonische Verachtung der Natur und der Erscheinungswelt entwickelt und die Consequenz davon im praktischen Leben war, daß die größten Geister der Kaiserzeit in einem Aberglauben befangen waren, den zur Zeit des Perikles selbst der Bauer Strepsiades und der Schüler Phidippides verspottet hätten. Aber nur ganz folgerichtig hatte die platonische Verachtung dieser sichtbaren Welt sich zur Verachtung der Natur und des Lebens weiter gebildet.

Einer solchen Weltanschauung, der die jenseitige Welt nachgerade gewisser geworden war als die diesseitige, lag indessen nicht bloß der Versuch nahe, sich hinüberzustrecken nach dem Unendlichen, sondern sie forderte auch, daß Gott selbst sich herabneige zu den Menschen und für sie heraustrete aus seinem Jenseits. Der eine Gedanke, sich Gott zu nähern, war ja unmöglich ohne den andern, daß auch Gott uns nahen wolle. Nur stand dem entgegen die platonische Vorstellung, daß Gott zu rein, zu heilig, zu überirdisch sei, um selbst mit Irdischem in Beziehung zu treten. Plato selbst hatte darum Mittelwesen eingeschoben, durch die Gott die Erde, auf der er selbst nicht erscheinen kann, schuf und erhält und die Volksgötter haben für ihn und seine Schüler eben diese Bedeutung, den Verkehr zwischen der höchsten Gottheit, die in einem Lichte wohnt, da Niemand zukommen kann, und dieser Welt zu vermitteln. Dem Verlangen nun, mit der Gottheit in unmittelbare Beziehung zu treten, bot sich diese Lehre von den Mittelwesen an, um das an sich Undenkbare durch eingeschobene Mittelglieder denkbarer zu machen. Bei Plutarch sind es die Dämonen, „die die Natur der Sterblichen und die Kraft der Gottheit theilen", welche den Verkehr der Gottheit mit den Menschen vermitteln. „Wollte jemand, sagt Plutarch, die Luft, welche zwischen Erde und Mond ist, wegnehmen, so würde er die Einheit und die Verbindung des Weltalls, dadurch daß in dessen Mitte ein leerer und unverbundener Raum ent-

[1] De migr. Abrah. M. II, Eingang.

steht, aufheben; gerade so heben auch die, welche kein Geschlecht der Dämonen annehmen, alle Gemeinschaft und Verbindung zwischen Göttern und Menschen auf, indem sie die dolmetschende (wie Plato sich ausdrückt) und dienende Natur weglassen und uns nöthigen, die Götter zu unseren Bedürfnissen herabzuziehen. . . . Wir aber wollen die, welche der Gottheit allen Antheil an der Weissagung und alle Sorge für Weihen und Orgien entziehen, nicht anhören, eben so wenig als wir glauben, daß die Gottheit *selbst* bei diesen Dingen thätig sei, sondern wir überlassen diese Dinge den *Helfern* der Götter und darum glauben wir an Dämonen".[1] Das war denn der Punkt, wo der Gedanke entsprang, daß es der *Mittler* bedürfe zwischen Gott und den Menschen. Hier eben setzte der Neuplatonismus ein, der den letzten verzweifelten Versuch macht, den Dualismus der platonischen Weltanschauung zu überbrücken, indem er ganze Aeonenwelten hineinschüttet in die Kluft zwischen Diesseits und Jenseits.

Aber noch bevor Plutarch über die Treppe der Dämonenwelt den Weg von der Menschenwelt zu den Göttern zeigte, hatte der alexandrinische Jude Philo auf der Grenze zwischen Judenthum und Platonismus ein kühnes System gezimmert, das den platonischen Dualismus in sich aufnahm und ihn zugleich überwand durch die Lehre von göttlichen Mittelwesen. Es gibt einen Mittler zwischen Gott und der Welt, das ist der Logos, der Weltplan, von dem schon die Stoiker bald als von einer Person, bald als von einer Ordnung oder Sache geredet hatten, gerade so wie Plato von der Weltseele. Indem Philo den ursprünglichen Weltgedanken, den Logos, als Person faßte, als das erstgeborene Wesen, das aus der Gottheit hervorging und durch das und in dem die Welt besteht, hatte er die Formel ausgesprochen, die Diesseits und Jenseits zusammenbrachte und den jenseitigen Gott diesseitig machte, ohne doch die Scheidung selbst aufzuheben. Eine solche äußerliche Ueberbrückung des Gegensatzes entsprach aber dem Zeitbewußtsein mehr als die stoische Immanenz Gottes, die den Dualismus läugnen will. Schrittweise war das Heidenthum der geistigen Gottesvorstellung des Judenthums näher gekommen. Man hatte sich bekehrt zu dem Glauben an die absolute Ueberweltlichkeit des Göttlichen, von der das Judenthum ausgegangen war. So hatte man auch dem Glauben an göttliche Offenbarungen und an die prophetisch

[1] De def. or. 13.

ekstatische Form dieser Offenbarungen sich nicht versagen können und als auch damit das Gefühl der Gottentfremdung, der Entleerung der sichtbaren Welt nicht wich, da war es ein Jude, der den transcendenten Gott doch auch zu einem immanenten zu machen wußte, indem er den Weltplan als persönliche Emanation aus dem Göttlichen faßte.

Hätte das Gefühl der Einheit mit Gott, das Bewußtsein der Versöhnung überhaupt, auf speculativem Wege gegeben werden können, so würde die Logosspeculation diese Aufgabe gelöst haben. Im Prinzip war damit der Dualismus überwunden. Aber die wahrhafte Ueberzeugung, daß ein Logos sei, der Gott und Welt versöhne, das Gefühl, daß wir thatsächlich durch einen solchen Mittler in Gott sind, war auf dem Wege des Denkens nicht herzustellen. Erst als die Christen Alexandriens der Welt verkündigten, der Logos ward Fleisch und wir sahen seine Herrlichkeit, erst als sie Einen aufwiesen, von dem sich so Ueberschwängliches aussagen ließ, war für den Gläubigen der Zwiespalt ausgeglichen, der bis dahin die Menschheit und Gottheit trennte.

Doch kann man nicht sagen, daß das Heidenthum nicht wenigstens nach einem solchen fleischgewordenen Gotte gesucht hätte, der die Versöhnung zwischen Diesseits und Jenseits vollbringt. Nur gehört das ganze Problem der Religion nicht der Speculation an, weßhalb sich denn auch die deßfallsigen Ausführungen auf dem Gebiete der Mythologie bewegen. Hercules und Apollo waren es, beide ursprünglich Repräsentanten der Sonne, denen die platonisirenden Mythologen der Kaiserzeit diese Aufgabe der Versöhnung zuwiesen. Zur Sühnung für das vergossene Blut des Drachen Pytho soll Apoll bei dem thessalischen König Admet als Hirte in Dienst getreten sein. Indem der Gott sich also selbst erniedrigte und Knechtsgestalt annahm, ward er zugleich Retter und Versöhner aller schuldbeladenen Menschen, Heiland der Schwachen und Hülfsbedürftigen, der Schuldigen und Büßenden. Dieselbe Knechtsgestalt denn, die Apollo bei Admet annimmt, trägt auch Hercules während der achtjährigen Dienstbarkeit bei Eurisstheus, in dessen Auftrag er die Arbeiten verrichtete, die im Zeustempel zu Olympia abgebildet wurden. So ist Hercules das ideale Vorbild des Gehorsams, der Hingebung, dem für seine Mühen der Name der Gottheit zu Theil geworden ist und der uns nachziehen will auf gleichem Wege der Apotheose. Eine ähnliche Vertiefung erfährt die Auffassung

[1] Das Nähere unten unter Philo.

Aesculaps. Ursprünglich der Genius der medicinischen Thätigkeiten der Priester, wird er in diesen späteren Zeiten, namentlich in den Kreisen der cynischen Philosophen, der Arzt der Seelen, der Heiland und Erretter, der göttliche Helfer, der zu den Kranken gesandt ist, nicht zu den Gesunden.

So sehen wir auch hier wieder eine der Vorstellungen, innerhalb deren die Christenheit sich ihrer religiösen Thatsachen bewußt wurde, im Zeitbewußtsein präformirt. Zu dem Glauben an einen Gott und ein ewiges Leben, zu der Sehnsucht nach dem Menschheitsideal des Weisen, gesellt sich durch Philo der Glaube an einen überirdischen Mittler zwischen Diesseits und Jenseits, so daß Der, der diesem von seinen Göttern verlassenen Geschlechte den Frieden brachte, von ihm nothwendig angeschaut werden mußte als der Mittler zwischen Gott und Welt, als der fleischgewordene Logos. Diese Begriffe waren im Zeitbewußtsein vorbereitet, aber freilich Begriffe müssen einen Inhalt beschlagen, und den zu schaffen war nicht Sache der Schule. Eines aber hatte die Philosophie geleistet. Sie hatte in einer Arbeit von Jahrhunderten eine Weltanschauung geschaffen, von deren Standpunkt aus genau formulirt war, welche Eigenschaften eine Religion haben mußte, falls sie die Völker des römischen Reichs befriedigen wollte, die an ihren überlieferten Culten irr geworden waren. Schließlich hat in der Concurrenz der Religionen, die sich damals vom Orient her dem Abendland allzumal als wahrer Glauben anboten, doch auch die Stimme der Philosophie den Ausschlag geben helfen.

Zunächst nämlich war durch sie jede Naturreligion unmöglich geworden. Ohne die Philosophie war ein solcher Rückfall in die Naturreligion nicht undenkbar. Die Lage des römischen Reichs erleichterte den Culten des Orients jede Propaganda. Der Isispriester und der Mithrascult, sammt der Göttermutter Kleinasiens machten in der That ihre Eroberungszüge und hatten, wenn auch ephemere, so doch blendende Erfolge. Noch Tacitus schienen diese alten asiatischen Culte, zumal der ägyptische, weit gefährlicher als das Christenthum. Allein den Sieg behalten konnte doch nur eine Religion, die aus den neuen Lebensbedingungen herauswuchs, keine der alten Naturdienste, wie verlockend sie sich auch ihren Cultus aufputzten. Die asiatischen Religionen waren Naturreligionen, von der Natur aber fühlte sich der Mensch nicht mehr abhängig. Seine Philosophie hatte ihn gelehrt: sie ist nicht das Absolute. Darum ist die Welt doch nicht zum Osiris

oder Mithrascult abgefallen, so sehr es auch manche römische Gesetzgeber fürchteten.

Aber auch die Rückkehr zu dem Glauben der Väter war unmöglich. Die alten hellenischen und römischen Götter, sowie der Judengott, waren Nationalgötter. Aber die Nationen waren aufgelöst im römischen Reich, der orbis terrarum kann nicht die Götter einer Landschaft brauchen. Das Bewußtsein von der Einheit des Menschengeschlechts war erwacht, die Schranken der Nationalitäten waren gefallen, von allen Sprachen waren nur noch zwei geblieben, wie hätte da ein localer Cult Aussicht gehabt, der allgemeine zu werden?

Vielmehr war ein neues religiöses Bedürfniß entstanden, das die antike Welt nicht gekannt hatte. Der Einzelne hatte sich seit lange mehr mit sich beschäftigt als mit dem Staat. Er brauchte einen Gott mehr für sein Herz als für die Oeffentlichkeit. Beides aber ging Hand in Hand: jener Kosmopolitismus und die gesteigerte Innerlichkeit. Das subjective Leben der einzelnen Seele war eben dadurch zur Geltung gekommen, daß das Stammes- und Staatsbewußtsein zurücktrat und wiederum darauf, daß die allgemein menschlichen Lebensbedingungen Gegenstand des Nachdenkens sind, beruht der Universalismus, der nach Geburt und Stand nichts frägt. Denn das Individuelle ist auch das Allgemeinste. Darum hat gerade die Stoa, der die Aufgabe der Philosophie eine durchaus individuelle war, auch am feurigsten die Gleichheit aller und die Verbrüderung der Völker gepredigt[1] und der Jüngeren einer, Epiktet, vermochte sogar diesen Gedanken auf die religiöse Formel zu bringen: „Alle sind Brüder, denn alle haben in gleicher Weise Gott zum Vater".[2] „Alle vernünftigen Wesen, sagt auch Marc Aurel, sollen einen Staat bilden, zu dem sich die Einzelstaaten verhalten wie die Häuser zur Stadt".[3] Gerade dadurch also, daß der Mensch von allem Aeußerlichen, sich auf das Innere seiner geistigen und sittlichen Natur zurückgezogen hatte, wurde es ihm möglich, die Selbigkeit der Natur in allen zu erkennen und sich auf einen universellen, kosmopolitischen Standpunkt zu stellen. Eine Religion, die diesem Geschlechte genügen sollte, mußte darum einen universellen Charakter haben, theils weil der Gesichtskreis der Völker zu weit geworden ist, um sich bei einem Nationalgott zu beruhigen, theils

[1] Vgl. Zeller, Phil. d. Gr. III; 1, 277 f. — [2] Diss. I, 13. vgl. 3, 1 f. — [3] M. Aur. III, 11.

weil sie den Bedürfnissen des Ich, des einzelnen Herzens dienen soll, die allen gemein sind. Sie darf nicht in erster Reihe, wie die alten Religionen, sich auf den Stamm und den Staat beziehen, denn wie vormals das Staatsbewußtsein, so ist es jetzt die Einzelempfindung, die die Gemüther beherrscht.

Diese Religion muß dann weiterhin Stellung nehmen innerhalb der dualistischen Weltanschauung, in der das Denken der Zeit sich bewegt. Sie muß aber zugleich diesen Dualismus für das Gemüth versöhnen, ihn religiös überwinden. Gott soll überweltlich und geistig sein und doch die Welt nicht gottentleert. Die andere Welt soll in unendlicher Herrlichkeit über dieser schweben, aber sie soll ihre Reflexe hereinwerfen in dieses Thal der Schatten und ein Weg soll den Herzen deutlich werden, der sicher hinüberführt.

Aber auch nach einem Führer schaute man aus! Wo war der Weise, von dem die Stoa redete, der Freund der Freunde, von dem die Epikuräer träumten? Wo war der Heilige und Gerechte, den die Pythagoräer als die Blume der Philosophen, den Fürsten der Magier, den mit Wunderkraft und Sehergabe ausgerüsteten Theurgen beschrieben, der sich selbst würdig macht, die Hand der jenseitigen Mächte zu ergreifen?

Dunkel und traumhaft regen sich im Bewußtsein der Menschheit alle die Ideen, von denen die kommenden Jahrhunderte zehren. Noch sind sie mit allerlei irdischen Stoffen vermischt, aber es bedarf nur eines kräftigen historischen Anstoßes, so werden sie ihrer eigenen Wahrheit sich bewußt werden. Die Philosophie hat das Portal gebaut, durch das die neue Religion einzieht. Sie hatte die Kluft zwischen Diesseits und Jenseits zu Bewußtsein gebracht, das Christenthum schließt sie mit der Botschaft: „Im Anfang war der Logos und Gott war der Logos und der Logos ward Fleisch und wohnte unter uns". — Die Apathie und Ataraxie der Philosophen hatte nicht Stand gehalten gegenüber dieser Welt der Uebel, die Botschaft der Apostel aber lautete: „Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat". Folianten haben die Stoiker und Epikuräer geschrieben über die Frage, wie der Weise zum wahren Frieden gelange und eben das war der Gruß der neuen Religion, den das Evangelium der galiläischen Fischer an der Spitze trug: „Ehre sei Gott in der Höhe, Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen!" —

## 5. Die Vermittlungstheologie.

Das religiöse Leben ist eines der wirksamsten Motive bei gesunden Völkern, aber noch stärker empfindet man in irreligiösen Zeiten seine Bedeutung an der Lücke, die sein Hinsiechen im Volksleben hinterläßt. Daraus vor Allem erklärt sich die unendliche Geschäftigkeit, mit der die philosophische und theologische Weltverbesserung, das Schulmeister- und Priesterthum dieser Zeit das religiöse Leben an allen hundert Orten suchte, wo es nicht war, die ihrer selbst spottende Geschäftigkeit, die ihr Flickwerk just immer neben den Riß setzt, Brunnen gräbt, wo kein Wasser ist und die Welt mit ihrem Geräusch füllt über Fragen, die doch längst jeden Inhalt und jede Bedeutung verloren haben. So ließe sich von dem Streit der Epikuräer und Stoiker über Götter, an die sie beide nicht mehr glauben, von den Hetzereien der Mystagogen und Priestercollegien viel sagen, wenn nur dieser Streit nicht weit mehr den Charakter des Parteihasses als sachlicher Differenzen trüge. Diese geräuschvolle Geschäftigkeit, die sich bald in der Einführung, bald im Verbot fremder Culte, heute in der Sichtung der Sibyllinen, der Censur der Priester und Vestalinen, morgen in der Restauration des Augurninstituts, der Haruspices oder der Mysterien offenbart, hat nur eine thatsächliche Unterlage und Voraussetzung, nämlich die Erkenntniß, daß dem officiellen Cultus der Boden abhanden gekommen ist. Das Zeitbewußtsein war über den Polytheismus hinausgewachsen und da lag die Frage vor, was sollte man mit der polytheistischen Staatsreligion machen?

Zunächst bot sich, wie billig, die speculative Theologie als Nothelferin an, indem sie bereit war, den Polytheismus als Monotheismus auszulegen, die Naturreligion als Geistesreligion zu interpretiren und aus der frechen Sinnlichkeit der Geheimculte einen tiefen moralischen Sinn heraus zu exegesiren. Die Religion sollte mit dem Zeitbewußtsein versöhnt werden und philosophirende Theologen und theologisirende Philosophen waren erbötig, die innerste Uebereinstimmung beider darzuthun. Man brauchte nur auf die sinnlichen Zuthaten der Dichter, auf die veralteten Anschauungsweisen der Ungebildeten zu verzichten, so werde, schmeichelte man sich, der alte Glaube der Väter wieder lebendig. In diesem Concert theologischer Controversen übernahm die positive Stimme der Stoicismus, während Epikuräismus und Skepsis mehr die negative Seite vertreten.

Nicht als ob nicht auch die Letzteren ihre Methode gehabt hätten, sich mit dem Götterglauben abzufinden. Die Epikuräer machen zwar mit ihrer physikalischen Weltanschauung vollkommen Ernst und Epikur wollte durch dieselbe den Wahn einer göttlichen Vorsehung gründlich beseitigen, wie ihm das der in Italien viel bewunderte Lucrez auch zum besonderen Ruhm rechnet.[1] Dennoch aber ist Epikur weit entfernt, die Götter zu läugnen. Sie müssen wohl existiren, da sich der Glaube an sie überall findet, was ihr Vorhandensein voraussetzt. Denn nach der sensualistischen Erkenntnißlehre Epikurs, nach der alle unsere Vorstellungen von äußeren Eindrücken herrühren, können diese Gottesvorstellungen nur daher stammen, daß wirkliche Götter den Alten erschienen sind, wie sie noch jetzt in den Träumen uns erscheinen. Daß sie sich dennoch um uns nichts kümmern, das beweist die große Zahl der Uebel in der Welt, der Triumph des Lasters, der Untergang der Tugendhaften.[2] Es beweist das aber auch die allgemeine Annahme, daß die Götter *selige* Wesen seien, was sie aber zu sein aufhörten, sobald sie sich mit der Sorge um diese irdischen Wirren belüden. Vielmehr wohnen die Götter, wie auch ihre geistige Natur verlangt, in den Räumen zwischen den Welten, unter ewig heiterem Himmel, von keinem Unwetter belästigt.[3] Während sie dort ihrer olympischen Seligkeit sich freuen, rollen die Welten neben ihnen ab nach der ewigen Ordnung des Alls. So hatte die negative Theologie Wissenschaft und Glauben reinlich auseinander gehalten als durchaus verschiedene Gebiete. Ohne einen Satz der eigenen physikalischen Weltanschauung aufzugeben, brauchte sie doch keinem der alten Götter ein Haar zu krümmen. Ja indem sie nach ihrer sensualistischen Theorie die Götter just so sein läßt, wie ihre Vorstellung im Volke lebt, männlich und weiblich, alt und jung, mit Flügeln und Hörnern, kann sie sich dem Stoicismus gegenüber noch ihrer Orthodoxie berühmen, indem sie die Gottheiten nimmt, wie sie sind, während die Stoiker sie mit Naturſubstanzen identificiren, die nun und nimmer wirkliche Götter heißen können.[4]

Was dann den *Skepticismus* betrifft, so hat er allerdings, wie alle übrigen dogmatischen Vorstellungen, so auch die religiösen

---

[1] Lucr. 1, 62. — [2] Lucr. V, 165 ff. Plut. plac. I; 7, 8 f. — [3] Cic. Divin. II, 17, 40. Lucr. II, 646 — [4] Vgl. darüber Zeller, Phil. d. Gr. III, 1, 399 ff.

dialektisch aufgelöst und seine Argumente haben gewiß das Ihre dazu beigetragen, der alten Anschauung fort und fort Boden zu entziehen. Nur aber zu der positiven Behauptung, daß keine Götter seien, konnte er gemäß seinem eignen Princip nicht gelangen.

Gegenüber beiden Schulen nahm die stoische entschieden den Ruhm der Altgläubigkeit und Orthodoxie in Anspruch. Es geschah das aus vollkommen reinen Motiven. Nicht die interessirte Frömmigkeit der Priestercollegien, die ihre Tempel und Pfründen gegen die ungläubige Richtung der Zeit vertheidigen, sondern eine ernste Religiosität war es, die der stoischen Schule diese conservative Stellung zuwies. Die Stoa meinte, die Volksreligion, über die sie selbst hinaus war, als eine dem Volke nöthige Hülle der Wahrheit schonen zu müssen. Ihre eigene Weltanschauung war von Haus aus religiös. Der Stoicismus geht aus von der Annahme einer göttlichen Weltseele, deren göttliche Kraft alle endlichen Wesen aus sich erzeugt, in sich umschließt und mit ihrem Leben durchdringt. Einer solchen religiösen Weltauffassung widersprach es, den Glauben des gemeinen Mannes an die Götter zu erschüttern, so lange man ihn nicht auf die Höhe der eigenen Speculation stellen konnte. Auch gab es für den stoischen Pantheismus einen Frieden mit dem Polytheismus. Im vollen und ursprünglichen Sinn konnten die Stoiker den Namen der Gottheit freilich nur dem einen Urwesen zugestehn, aber warum sollte man den einzelnen Kraftwirkungen dieses Göttlichen nicht auch den Namen der Gottheit verwilligen? Nur daß man sie als die endlichen und geschaffenen ötter von dem einen Ewigen und Unendlichen unterschied.[1] Daß der gemeine Mann sich diese göttlichen Kräfte als menschliche Gestalten vorstellt, war nun freilich ein Uebelstand, allein sofern der Mensch ja Herrscher aller Wesen und die Gottheit Herrin des Weltalls ist, fand man diese Vorstellung symbolisch doch nicht unberechtigt.[2] So hießen denn in der stoischen Schule die Gestirne Götter, da sie als die Krone des Geschaffenen der göttlichen Vernunft wohl auch im höchsten Maße theilhaftig, also beseelte Wesen sein dürften, wie das auch Plato und Aristoteles angenommen.[3] Mit gleichem Rechte aber konnte man die Elemente Götter nennen, da in ihnen die göttliche Kraft gleichsam aus erster Hand wirksam wird.[4] Aber auch solche

[1] Der Stoiker bei Plutarch. Def. or. 19. — [2] Plut. plac. I, 6, 16. — [3] Zeller, Phil. d. Gr. III; 1, 176. Plut. de facie lunae 6, 3. — [4] Cic. N. D. I, 15, 39 f. II, 26.

Dinge, die dem Menschen besonders nützlich und nöthig sind und in denen sich darum die Güte der Gottheit ganz besonders darstellt, wie Brot und Wein, warum sollte man nicht auch diese Götter heißen?[1] So kam man durch diesen reflectirten Glauben oft auf einen weit roheren Ausdruck der Naturanbetung als das gläubige Alterthum selbst, wie sich denn Plutarch gelegentlich über den Stoiker Kleanth entrüstet, der den trockenen Wind, der die Früchte verderbe, Proserpina nenne, während ein Anderer es in der kernhaften Sprache der Orthodoxie sogar wieder so weit gebracht hatte, daß er sang:

„Wenn der Jünglinge Schaar Demeters Glieder verschneidet".[2]

Immerhin hatte die stoische Schule mit diesen Grundsätzen große Kategorien von Göttern gerettet. Man behielt Zeus als das eine Urwesen, das alle Dinge und alle Götter aus sich hervorgebracht und alle wieder in sich zurücknimmt. Dieser Zeus ist freilich nicht der alte Wolkenerschütterer, der die Titanen mit seinem Blitz getroffen und den auf dem Ida seine Gattin betrog: er ist das Weltganze als Einheit, das Urfeuer, der Aether, der Weltgeist, die allgemeine Vernunft, das allgemeine Gesetz oder Verhängniß. Derjenige Theil des Zeus, der sich in Luft verwandelt, heißt Here und in seinen unteren, mit Dünsten erfüllten Schichten Hades; der, welcher in elementarisches Feuer übergeht, Hephäst, der, welcher zu Wasser wird, Poseidon, der Erde gewordene: Demeter, Hestia und Rhea.[3] Vermöge einer solchen Falschmünzerei vermochte man dann kecklich zu behaupten, daß man den Glauben der Väter nirgend preisgebe.

Eine andere Betrachtung bot dem polytheistischen Interesse noch bessere Chancen. Repräsentirte sich die göttliche Kraft des einen Zeus in den Elementen und Gestirnen in anbetungswürdiger Weise, warum nicht noch viel mehr in den großen Männern der Vorzeit? Warum sollte man nicht die unsterblichen Seelen der Männer, die hier unten Wälder gelichtet, Ungeheuer getödtet, Räuber ausgerottet, Staaten gegründet, göttlich verehren dürfen? Sie sind ja, sagt Cicero, gut und ewig, folglich sind sie „rite" für Götter zu achten und der Cultus eines Hercules, Bacchus, Romulus und Anderer unterliegt darum nicht dem mindesten Anstand.[4] Endlich aber konnte man jenen Mittelwesen,

[1] Cic. N. D. 23, 60. I, 15, 38. — [2] Plut. De. Js. 66. — [3] Vgl. bei Zeller, a. a. O. 303 ff. — [4] Cic. N. D. II; 24, 62.

den Dämonen, die den Uebergang vom göttlichen Geist zum menschlichen repräsentiren, doch auch füglich göttliche Ehren erweisen. „Wenn es auf der Erde und im Meere lebende Wesen gibt, so sagte man,[1] dann müssen auch in dem reineren Elemente der Luft, folgeweise auch in dem noch reineren des Aethers solche existiren. Diese seien die Götter, das heißt die Sterngeister, jene die Dämonen". Dieser Dämonenglauben empfahl sich aber auch dadurch, daß man solchen Mittelwesen nicht nothwendig eine rein göttliche Natur zuzuschreiben brauchte, weßhalb man auf sie gern allen Schmutz der Mythologie ablud.[2] Diese der Philosophie, wie wir früher sahen, zur Vollständigkeit und Stufenordnung der Geisterwelt unentbehrliche Gattung wurde dadurch auch für die Theologie überaus schätzbar und werthvoll. Ihr konnte man die Rolle der Cyklopen, der Titanen, Erynnien, der hundsköpfigen Laren und bocksfüßigen Faunen zutheilen.[3] Die Dämonen sollen es gewesen sein, denen Agamemnon seine Iphigenie opfern mußte — denn wie hätte ein Gott Solches verlangen können? — Sie waren es, denen die Liebeshändel der Mythologie zur Last fallen, die Seuchen und Hunger brachten und Kriege anstifteten, „bis sie den Gegenstand ihrer Liebe erlangten". Ihnen zu Ehren ist es auch, „daß man in den Mysterien rohes Fleisch ißt, sich zerreißt, fastet und wehklagt, an vielen Orten bei dem Opfer sich schändliche Worte erlaubt oder unter allerlei Verzerrungen des Leibes ein Geschrei erhebt — denn wie könnte Solches einem Gotte gelten?"[4] Damit hatte denn der Stoiker im Prinzip alle Kategorien von Göttern restaurirt und man war so stolz auf die eigene Orthodoxie, daß man mit großer Entrüstung von dem „frechen Unglauben der Epikuräer" redete, die den Glauben an Dämonen mit ihrem Spott verfolgten.[5] Ein Kleanth wollte sogar den Aristarch von Samos, weil er den Umlauf der Erde um die Sonne lehre, wegen Gottlosigkeit bestraft wissen, da es sich nicht zieme die Hestia des Weltalls aus ihrer Stelle zu verrücken.[6]

Allein so sehr man mit der eignen Orthodoxie zufrieden war, man hatte den Götterglauben doch nur im Prinzip gerettet und gegenüber der Mythologie im Einzelnen befand man sich in der beengten Stimmung eines heutigen speculativen Theologen, der von seinem

[1] Sext. Mth. 9, 86. — [2] So Chrysipp. Plut. Quaest. rom. 51. Plutarch selbst: Def. or. 14. 25 u. 17. — [3] Plut. Quaest. rom. 51. Def. or. 13—19. — [4] Plut. Def. or. 14. — [5] Def. or. 19. — [6] Plut. De fac. lunae 6, 3.

Wunderbegriff die praktische Anwendung auf die Eselin des Bileam, den Fisch des Jona und die Sonne von Gibeon machen soll. Es lag nun ein Mal der Uebelstand vor, daß die Quellen berichteten und zahlreiche Culte, heilige Orte und Reliquien bestätigten es, daß Zeus einst von den unbotmäßigen Göttern gefesselt ward, daß er sein Weib an einer Kette aufhing und seinen Sohn aus dem Himmel warf. Auf die Elementarmächte, die man mit den alten Götternamen beziffert hatte, wollten sich solche Erzählungen schlecht genug reimen. Indem man nun die gegebene religöse Autorität aufrecht erhalten wollte und doch der Gesetze der eigenen Weltanschauung sich nicht entschlagen konnte, verfiel man auf alle jene schlechten exegetischen Künste, die den Volksglauben zu retten suchen, indem sie ihm Gewalt anthun und die eigene Ueberzeugung als seinen eigentlichen Sinn unterschieben. Entweder also man erklärte das Unglaubliche natürlich, oder man deutete es als allegorische Darstellung einer moralischen oder physikalischen Wahrheit, oder man ging sogar in seiner Kühnheit so weit zu behaupten, daß Homer, diese Bibel der Griechen, nur in einem Theil seiner Aussprüche der Wahrheit gemäß rede, in anderen sich der gewöhnlichen Meinung accommodire.[1] Wenn Seneca den Blitz für trockene Luft hält, die durch Pressung sich entzündete,[2] so getröstet er sich, im Grunde sei das auch die Meinung der Alten gewesen. „Sie dachten sich unter Jupiter dasselbe wie wir — den belebenden Geist des Alls, auf den jeder Name paßt. Willst du ihn Natur nennen? Es ist nicht gefehlt, denn er ist's. Willst du ihn Welt nennen? Es ist kein Mißgriff; denn er ist das Ganze, was du siehst." Nach gleicher natürlicher Auslegung bedeutet die Geburt des Apollo, (der Sonne) und der Diana, (des Monds), durch Leto (die Vergessenheit), nichts Anderes als daß Sonne und Mond aus der Nacht hervortreten[3] und des Apollos schnelltödtende Pfeile sind nichts Anderes als seine sengenden Strahlen, die Seuchen erregen.[4] Andere heilige Erzählungen dagegen sind Allegorien physikalischer oder ethischer Wahrheiten. Daß die Weltordnung auf dem Gleichgewicht der Elemente beruhe, ist der Sinn der Sage vom gefesselten und wieder befreiten Zeus.[5] Die Entstehung und Reihenfolge der Elemente wird durch die Aufhängung der Here,[6]

[1] Zeno bei Dio Chrysost. or. 53. § 276. R. — [2] Quaest. nat. 2, 25. — [3] Cornutus c. 2, p. 10. — [4] Heracl. c 8. — [5] Heracl. c. 25, 52. — [6] Ibid. c. 40, 83.

die Ordnung der Weltsphären durch die goldene Kette versinnbildlicht, an der die Olympier Zeus herabzuziehen versuchten.[1] Daß Uranos in der heiligen Sage entmannnt wird, bedeutet, daß der Aether zur Hervorbringung aller Dinge nicht der Geschlechtsthätigkeit bedürfe,[2] daß Kronos seine Kinder frißt, bedeutet, daß die Naturordnung der unbegrenzten Fruchtbarkeit der Elemente steuere[3] und der von den Folterknechten der eifersüchtigen Here zerrissene Dionysos besagt nichts Anderes, als daß die Einheit des Alls auseinandertritt in die Vielheit der Elemente, Wesen und Arten.[4] Indem man nun so den Beziehungen der Götter unter sich ein ähnliches quid pro quo unterschob, wie den Götternamen selbst, mochte man gern behaupten, daß man die Götter nicht läugne und die Gottlosigkeit der Epikuräer, die die Götter gleichsam zur Ruhe gesetzt hatten, strengstens verdamme.

Schwieriger wurde die Sache indessen gegenüber den praktischen Gepflogenheiten des Cultus. Mochte sich der Stoiker unter den alten Mythen, was immer vorstellen, die festlichen Opfer, das Wahrsagen nach dem Vögelflug und aus den Eingeweiden muthete seiner Glaubensbereitwilligkeit doch noch erheblich Härteres zu. Allein, wer sich auf die schiefe Ebene der Vermittlungstheologie begeben hat, der findet schließlich immer noch irgend eine Ausrede, vermöge deren das Undenkbare denkbar gemacht, das im Obersatz Verneinte im Schlußsatz bejaht werden kann. So führte ihre zunehmende Principienverlotterung die Schule der streng determinirten Weltordnung schließlich zur Vertheidigung selbst des Aberglaubens der Augurn und Haruspices. Gemäß der unzerreißbaren Verkettung der Ursachen, getröstete man sich, müsse man aus dem bereits sichtbaren Glied der Kette, das kommende Glied leicht enträthseln.[5] Daß die Gottheit in menschlicher Weise für bestimmte Zwecke und Einzelne wirke, ihnen Rede und Antwort stehe, war freilich vom Standpunkt eines Systems, das das göttliche Walten mit der ewigen Ordnung der Naturgesetze identificirt, absolut undenkbar. Aber statt daraus mit den Epikuräern zu folgern, daß es darum mit Wundern und Weissagungen nichts sei, machte man lieber ein erbauliches Gerede von noch unentdeckten Naturgesetzen, vermöge deren das Zukünftige sich in gewissen Naturerscheinungen ankündigen müsse und

[1] Ibidem 37, 73 f. — [2] Cic. Nat. D. II; 24. 63. — [3] Cornutus c. 7, 21. — [4] De ει ap. Delphos 9, 21. — [5] Cic. Divin. I; 55, 126 f. — [6] Diese richtige Consequenz des Systems zieht Cicero: Divin. I, 52, 118.

die eine sorgfältige Beobachtnng schon noch entdecken werde. „Du machst, sagt Seneca zum Priester, die Gottheit doch gar zu sehr zu einer geschäftigen Kleinigkeitsdienerin, wenn sie dem Einen Träume, dem Andern Eingeweide herrichtet". Statt nun aber diesen Kleinigkeitsdienst zu läugnen, setzt er sofort hinzu: „Freilich gehen diese Vorzeichen nach göttlicher Leitung vor, aber nicht die Flügel der Vögel werden von der Gottheit gelenkt und nicht die Eingeweide der Opferthiere noch unter dem Beile so oder so gebildet — sondern jede Reihe der Geschicke sendet ihre Anzeichen voraus". Warum nun der Sieg durch fliegende Adler und die Niederlage durch Eingeweidestricturen nach ewiger Ordnung eingeleitet werden muß, ist zwar schwierig einzusehen, allein, setzt unser Vermittlungstheologe in Demuth hinzu: „Manches ist uns eben ganz geläufig, Anderes verstehen wir nicht ... Die Bedeutung von fünf Sternen hat die Beobachtung der Astrologen herausgebracht, daraus folgt nicht, daß die andern müßig leuchten. So ist's mit dem Uebrigen — denn es ist kein lebendes Wesen, das nicht durch seine Bewegung und Begegnung irgend etwas voraussetzte".[1] So hatte man denn statt dem Gott, der hinter dem Busch die Raben und Adler aufstört, den tiefsinnigen Begriff eines prästabilirten Vögelflugs unterlegt, vermöge dessen nach ewiger Ordnung die Vögel dem Unglückssohne zur Linken, dem Sonntagskinde zur Rechten fliegen. Aber es war damit wie mit manchem Artikel der speculativen Theologie, in seiner Ursprünglichkeit naiv, war er mit speculativer Begründung lediglich abgeschmackt. Man hatte von der absoluten Ordnung der Dinge ausgesagt, was nur von einem persönlichen Gotte Sinn hatte und alle tiefsinnigen Worte konnten dieses Mißverhältniß nicht decken. Im dunkeln Gefühl dessen, daß solche Berufung auf unbekannte Naturgesetze doch gar zu windig sei, pflegte man denn zum Schluß den Epikuräern, die den Muth nicht haben, die Götter zu läugnen und dennoch die Götterzeichen nicht zugeben wollen, etwas terroristisch die Alternative vorzuhalten: „Wenn Götter sind, so müssen sie sich auch offenbaren, wenn sie sich aber nicht offenbaren, sind sie auch nicht".[2] Da nun jene Zeichen, die nach ewiger Ordnung das Kommende offenbaren, der verschiedensten Art sind, so gab es keine Art der Mantik,

[1] Seneca, Nat. quaest. 2. 32. Ebenso Cicero, Divin. 1; 52, 118: ita a principio inchoatum esse mundum, ut certis rebus certa signa praecurrerent alia in extis, alia in avibus etc. — [2] Cic. Divin. I; 5. 9; 38, 82.

sei es Opferschau oder Wahrsagung aus Blitzen und Himmelserscheinungen, aus Vögelflug und Vorbedeutungen aller Art, die der Stoiker nicht mit seiner tiefsinnigen Theorie von der prästabilirten Verkettung der Erscheinungen rechtfertigte.

Nichts desto weniger war dieser Versuch, den Volksglauben durch Rationalisirung zu retten und die Bildung so mit der Religion in Einklang zu bringen, in sich haltlos. Was sollten die alten Götter zwischen dem mechanischen Räderwerk einer physikalischen Weltanschauung? Der Volksglaube konnte ja doch nicht Wurzel schlagen in diesem präparirten Sande. Nur das wurde erreicht, daß der Stoicismus die Consequenzen seines eignen Systems vernichtete, indem er dem Anspruch der Religion nachgab, persönliche Ursachen zwischen die der Physik einzuschalten. Wohl hat die stoische Schule auch von dieser Seite her beigetragen, die religiöse Stimmung und den Glauben an ein fortwährendes Herübergreifen der jenseitigen Mächte groß zu ziehen. Was aber ihr eigentliches Programm betrifft, die Religion mit der Bildung zu versöhnen, so war das mit so wohlfeilen Gründen nicht zu erreichen. Die an die alten Götter glaubten, glaubten an die bergefrohe Artemis, an den lockenschüttelnden Apollo, an die lilienarmige Here, wie die Dichter sie sangen, nicht an Sternengeister und Erdseele. — Die aber, die wie der ältere Plinius im Namen der Physik und Astronomie das Wort führten, waren nicht geneigt, ihre Wissenschaft mit mythologischem Nebel zu verdunkeln. „So lange wir, sagt der besonnene Mann, mit den nächsten Naturerscheinungen noch nicht im Reinen sind, frommt die Erforschung des außer der Welt Liegenden dem Sterblichen nicht".[1]

Vollends in den großen Städten lebte ein aufgeklärtes Geschlecht, das den religiösen Tendenzen der Zeit einen um so frecheren Unglauben entgegensetzte.

„Daß auch Manen es gibt und unterirdische Reiche,
Fährstang auch und im Strudel des Styx schwarzhäutige Frösche,
Und daß über die Furt ein Kahn die Tausende setzet,
Glauben die Knaben allein, die noch Gelder nicht zahlen für Bäder".[2]

Bei einer gewissen Kategorie von Politikern freilich galten die religiösen Tendenzen des Stoicismus für sehr löblich. Denn die Zahl derer, die das kirchlich Bestehende gern gerechtfertigt sehen, wenn auch mit noch so seichten Gründen, wird zumal unter den Staatsmännern

[1] Plin. hist. nat. 2, 1. — [2] Juv. II, 149 f.

und Besitzenden immer groß sein. Im Jahrhundert vor und nach Christus war diese Partei allerdings noch ungefährlich. Sie wurde es aber, sobald es zum offenen Kampf kam und das erstarkte Christenthum den religiösen Bestand ernstlich angriff. Gerade die Kaiser, die der stoischen Schule huldigen, sind die erbitterten Gegner des Christenthums gewesen und alle jene schalen Gründe der Vermittlungstheologie für die Existenz der Götter, Genien und die heilige Kunst, die zunächst nur ein Lächeln erregen, erlangten eine ernste Beweiskraft, als der Lictor sich mit dem Beile neben sie stellte.

Wenn es dem Stoicismus somit nicht gelang, der monotheistischen Auflösung der bestehenden Religion zu steuern, wie hätte da gar von einer Glaubenserneuerung durch ihn die Rede sein können? Damit, daß man die Ueberlieferung vor dem Vorwurf der Lächerlichkeit und Unsittlichkeit schützte, indem man ihr allerlei Tiefsinn unterschob, war der Glaube an sie nicht wieder hergestellt. Dieser Glaube an die Götter, das religiöse Abhängigkeitsgefühl, war nicht darum dahin, weil die Dichter diese Götter verhöhnten, sondern die Dichter verhöhnten sie, weil das Bewußtsein zuvor sich von der polytheistischen Vorstellung abgelöst hatte. Selbst aber, wenn es der Philosophie gelungen wäre, der Menge zu beweisen, daß diese Gestalten bedeuteten, was sie niemals bedeutet haben, Uranos den Aether und Zeus das Centralfeuer, selbst wenn das Volk diese Mythologie als geheimnißvolle Hieroglyphen anschauen lernte, das Gefühl der Abhängigkeit war damit nicht hergestellt, denn ein Volk ist darum noch nicht fromm, weil es sich über seine Heiligthümer nicht lustig macht. So erfuhr die Menschheit zum ersten Mal mit Bewußtsein, daß Philosophie und Religion, wie oft sie auch miteinander verwechselt werden, doch sehr verschiedene Dinge sind und daß, wenn ein Volk sich nicht mehr abhängig fühlt von den Gewalten, die es vordem verehrte, keine Beweisführung und kein Räsonnement im Stande ist, ihm dieses Abhängigkeitsgefühl durch Gründe aufzureden und anzudemonstriren.

## 6. Die Mysterien.

Wenn sich die Versuche, den alten Glauben mit der neuen Weltanschauung in Einklang zu bringen, je länger, je mehr unfruchtbar erwiesen und man durch diese theologischen Experimente nur die poetische Schönheit des alten Mythus verdarb, ohne der Klarheit der Denkens Vorschub zu thun, kurz wenn dieser theologisch vermittelte Glaube unschmackhaft, kraftlos und inconsequent war, so ist damit nicht gesagt, daß es nicht Modificationen des Ueberlieferten gab, die dem religiösen Bedürfniß allerdings zur Befriedigung gereichten. Es waren das aber nicht theologische Theorien, sondern es waren die mehr oder minder unbewußt sich vollziehenden Modificationen des Cultus, durch welche die bestehende Religionsanstalt dem veränderten religiösen Bedürfniß in der Stille und schrittweise Rechnung trug. Denn von dem Maß seiner Entwicklungsfähigkeit hängt der Bestand auch jedes religiösen Wesens ab. Das religiöse Bedürfniß war nun, wie wir sahen, namentlich darin ein anderes geworden, daß es sich sittlich vertieft hatte, daß es für die Läuterung des eigenen Herzens die Hülfe der Gottheit begehrte, statt für den Stamm und den Staat, und daß es sich abhängig fühlte von einer jenseitigen Welt, der die eigene Seele entstammt und nach der sie heimstrebt. Es handelte sich nun darum, ob dem bestehenden Religionsinstitut, das herausgewachsen war aus dem Hordenbewußtsein einer Zeit, in der der Einzelne sich noch nicht auf sich gestellt hatte, sondern sein Geschick verwachsen wußte mit dem seines Stammes, ob diesem lediglich auf den Staat berechneten Religionswesen eine Seite abzugewinnen sei, die auch solchen individuellen religiösen Bedürfnissen und zumal dem Glauben an die andere Welt Rechnung trage.

In der That erwies sich nach dieser Seite eine Institution entwicklungsfähig: die Mysterien, die in Griechenland gerade von der Zeit an größere Bedeutung gewinnen, in der der Glaube an die Götter des Staats die ersten Erschütterungen erfährt. Diese Mysterien waren ursprünglich gottesdienstliche Feierlichkeiten wie andere, nur daß die Oeffentlichkeit bei ihnen ausgeschlossen war, weil sie sich auf gewisse Gemeinschaften, Geschlechter und Stände bezogen, oder auch weil die Natur der Götter, denen sie galten, z. B. die der chthonischen Gottheiten, einen solchen geheimen Dienst begehrte. Indem nun die öffentlichen Cultushandlungen sich rascher den Fortschritten der Zeit an-

schlossen, während die Geheimculte die alterthümlichen Formen festhielten, oder auch, indem fremde Culte, die öffentlich nicht ausgeübt werden durften, sich vielfach in der Form von Geheimculten eindrängten, erwuchs zwischen Mysterien und öffentlicher Religion ein Gegensatz, als ob in jenen eine altehrwürdige, esoterische und besonders werthvolle religiöse Weihe gespendet werde, die dem öffentlichen Cultus nicht zu Gebote stehe. In der That bemächtigten sich die Mysterien der chthonischen Gottheiten durch eine naheliegende Symbolik der dunkleren Gebiete des religiösen Lebens. Unverkennbar haben dabei ägyptische Einflüsse mit herübergewirkt, indem man den Demeter und Dionysoscult mit dem von Isis und Osiris vermengte. Bei den Aegyptern hatte der Mythus von Osiris eine ausführliche Lehre von den Schicksalen der Seele nach dem Tod aus sich erzeugt. Die der Gluthhitze Typhons erliegende Natur, Osiris, führt unter der Erde im kühlen dunkelen Schooß der Unterwelt ihr Leben fort, das heißt aus der Welt des Lichts vertrieben herrscht Osiris über die Welt der Todten. An dieses Fortleben der schaffenden Natur in den unterirdischen Kammern knüpfte sich der Gedanke des Fortlebens auch der Gestorbenen und eine ausführliche Lehre vom Jenseits. In ähnlicher Weise schloß sich, und, wie Herodot wenigstens behauptet, durch ägyptische Einflüsse,[1] die Unsterblichkeitslehre bei den Griechen an den Cultus der eleusinischen Demeter an. Demeter's Tochter, Kore, ursprünglich der entschwindende Schmuck der Flur, ward als Königin des Todtenreichs gefaßt und ihre eigenen Feste, die ursprünglich das Absterben und Wiederaufleben der Natur zur cultischen Darstellung brachten, werden jetzt Symbole des Unsterblichkeitsglaubens. Eine gleiche Umwandlung trägt sich mit den dionysisch-orphischen Mysterien zu, die ursprünglich ebenso das im Winter hinsterbende und im Frühling wieder erwachende Naturleben nur in wilderer, orgiastischer Weise feierten und die sich nun in einer phantastischen Lehre von der Seelenwanderung und der Belohnung und Bestrafung der Seelen nach dem Tode einen tieferen religiösen Inhalt geben.

Die Umdeutung des Mythus von der Natur auf die Menschheit, die Anwendung der Gesetze der Vegetation auf das Leben der Seele scheint sehr einfach. Allein um in dem Mythus diesen neuen Sinn zu finden, mußte das Gemüth sich schon lebhaft mit dem Glauben an

[1] Herod. 2, 81. 123.

eine Fortdauer der Seele beschäftigt haben und es deutet auf ein starkes Bewußtsein von der Selbstständigkeit des Geistes, daß man sich mit der schattenhaften Fortexistenz der homerischen Theologie nicht mehr begnügte, sondern zu der Behauptung fortschritt, daß wie mit Zeus ein Bund geschlossen sei, wonach die entführte Kore jedes Jahr wiederkehre, so auch mit dem Tode, vermöge dessen der Geweihte der Eleusinen dereinst in ein neues und unvergängliches Leben eingehe. Während also ursprünglich in diesen Mysterien die Huld der Demeter für das Gedeihen der anvertrauten Saat erfleht ward, erweiterte sich jetzt die mit diesen Mysterien verbundene Zusage dahin, daß die Mysten nach ihrem Tode in der nächsten Nähe der unterirdischen Gottheiten wohnen würden, während die Ungeweihten vielmehr in Sumpf und Koth gestürzt werden.[1] Damit hatten die Vorsteher der eleusinischen Mysterien sich des Schlüssels zum Elysium bemächtigt und vollen Ernstes preist schon Sophokles im Triptolemos die dreimal selig,

> . . . „die, nachdem sie diese Weihn geschaut,
> Zum Hades gehn; denn diesen ist allein verliehn
> Zu leben und den Andern nichts als Elend dort."

Entsprechend dieser großen Verheißung wurden die Bedingungen der Zulassung zu den Mysterien complicirter und härter. Zahlreiche Reinigungen und Enthaltungen gingen voran und die Mittheilung der Geheimnisse erfolgte nur stufenweise. Diese Mittheilung selbst bestand weniger in Worten als in Symbolen und wie es scheint in scenischen Darstellungen und mystischen Handlungen, die mit dem Neophyten selbst vorgenommen werden. Ausdrückliche Berichte über diese heiligen Handlungen fehlen, da es „nimmer erlaubt ist, sie außer Acht zu lassen, noch zu erforschen, noch auszuplaudern, denn der große Schmerz der Göttinen hält die Rede zurück".[2] — Dennoch ist kein Zweifel, daß den Mysten in scenischer Darstellung des Mythus von Ceres und Proserpina ihr eigen Loos nach dem Tode symbolisch vor die Seele gestellt ward. „Zuerst, sagt Plutarch,[3] Irren und ermüdendes Umherlaufen und durch eine gewisse Dunkelheit ängstliche und weiheloſe Wanderungen. Dann vor der Weihe selbst alles Harte, Schauer und Zittern und Schweiß und Erstaunen. Hierauf aber trifft sie ein

[1] Aristid. Eleusin. § 421. Dind. Aristophan. Frösche. 140 ff. — [2] Vgl. den sog. homerischen Hymnus auf Demeter. V. 477 ff. — [3] De anima, fragm. 6, 2.

wunderbares Licht oder nehmen sie liebliche Orte und Auen auf, voll Stimmen, Reigen und ehrwürdig heiligen Gesängen und Erscheinungen. Darin geht der nunmehr Eingeweihte und frei Gewordene, Entlassene umher, feiert Feste, mit Blumen bekränzt, in Gesellschaft heiliger und reiner Menschen, überblickend hier den uneingeweihten Haufen der Lebenden, der in vielem Koth und Nebel von sich selbst zusammengetreten und getrieben wird und in Furcht des Todes im Elend, im Unglauben an die dortigen Güter ausharrt". So sollte dieses beschwerliche Herumgehen des Einzuweihenden im Dunkel, auf nachgiebigem, jeden Schritt erschwerendem oder schlüpfrigem Boden, und dieser plötzliche Uebergang aus Schauer und Zittern, Schrecken und Schweiß, in die lichte von Chortänzen und Gesang belebte Au den Gegensatz dieses armen, mühseligen Lebens mit der kommenden Herrlichkeit darstellen. Denselben Inhalt, daß die Leiden dieser Zeit der kommenden Herrlichkeit nicht werth seien, hatte auch das mystische Drama, das Demeter darstellt, wie sie nach Kore suchend Land und Meer durchschweift, mit Fackeln die Unterwelt durchstreift, endlich sie findet und nun diese Mysterien einsetzt. Im Leiden und der Erlösung der schmerzensreichen Mutter sollte sich der Mensch der eigenen Erlösung bewußt werden und das Korn Demeters, das gesät wird verweslich, sollte an das Leben mahnen, das unverweslich im Reiche ihrer Tochter aufgeht.[1]

Wie tief dieser auf die Erschütterung des innersten Menschen berechnete Cult die Herzen ergriff, dafür haben wir bis in die jüngste Zeit hinab zahlreiche Zeugnisse. Er allein erinnerte noch an Gewalten, von denen der Mensch in der That sich abhängig fühlte, an Tod und Vergeltung, und darum legte man auf diese Weihen so unendlichen Werth. Die Theilnahme an allen andern gottesdienstlichen Bräuchen konnte den Ungeweihten vor dem ewigen Pfuhle nicht retten, wenn er diese Mysterien versäumt hat, während die Mysten der Gnade der Unterirdischen gewiß sind. Eine solche Anschauung war nur möglich, wo der ganze übrige Cultus zusammen genommen nicht mehr so viel Kraft und Leben besaß, als dieser eine Brauch. So waren die eleusinischen Mysterien der lebende Theil des Religionswesens, eine Institution, geordnet in ihren Vorständen, glänzend und angesehen in ihrer Repräsentation und gehaltvoll genug, um fortwährend von nah

[1] Plut. De Is. 25. Clem. Al. Protr. 2, 12.

und fern eine unberechenbare Menge von Theilnehmern aus allen Classen anzuziehen und in zahlreichen Filialen Nachahmung zu finden. Cicero nennt unter all dem Trefflichen, was das Menschenleben Athen verdanke, das Köstlichste die Mysterien, die nicht bloß lehren mit Freuden zu leben, sondern auch mit einer besseren Hoffnung zu sterben.[1] So rühmt auch Plutarch die sittlichen Wirkungen der Mysterien auf die Jugend. „Wenn sie zuerst sich unruhig und lärmend betragen, wenn sie hineingekommen, nehmen sie ein anderes Wesen an, werden still und stumm, gehorsam gegen die Gottheit, demüthig und sittsam".[2] Mit Vorliebe versenden darum die Aufgeklärten ihrerseits auf diese Institutionen ihren Spott, und wie die Heutigen den Cubikinhalt der Arche Noäh, so berechnen die Spötter der Mysterien die Größe von Charons Nachen, der sehr geräumig sein muß, um die stündlich Sterbenden alle über den Styx zu fördern. Aber Juvenal, der davon redet, mißbilligt solche Scherze, und die Seelen von Kannä wünschen nach ihm sich zu reinigen „so oft von hier sich zu ihnen solcher Schatten begibt".[3] In den letzten Stunden des Heidenthums aber, zur Zeit Marc Aurels, schaut Aristides in seinem Eleusinios gerührt zurück auf die unzähligen Geschlechter beglückter Männer und Frauen, die in diesem Glauben und seiner Feier ihre höchste Wonne gefunden und mit ihm reden die Embleme zahlreicher Sarkophage und Grabdenkmale,[4] die auf die Hoffnungen von Eleusis hinweisen.

Als man in Rom anfing, mit der Wiederherstellung des Cultus zu experimentiren, lag es darum nah, die Eleusinen auch in Italien einheimisch zu machen. Schon Augustus hatte sich mit dem Gedanken beschäftigt, die Mysterien wieder glänzender auszustatten und Kaiser Claudius ging damit um, sie von Attika nach Rom zu verpflanzen,[5] und zu Lucian's Zeiten suchten heidnische Reformer mit ähnlichen Mysterien das Heidenthum der Menge wieder schmackhafter zu machen.[6] Unter allen Umständen haben die eleusinischen Mysterien eine zähe Lebenskraft bewiesen und der erbitterte Kampf der Kirchenväter gegen dieselben beruht eben darauf, daß sie die Lehren vom zukünftigen Leben und der richtigen Vorbereitung auf dasselbe, die die junge Kirche als

---

[1] Leg. 2, 14, 36 vgl. Verr. 5, 72. — [2] De prof. virt. sent. p. 258. H. — [3] 2, 155 f. — [4] Das schönste Denkmal dieser Art, das Grab des Lysikrates, bezieht sich auf die Dionysien. Vgl. Overbeck, Gesch. d. Plastik. II, p. 63 ff. — [5] Suet. Claud. 25. — [6] Luc. Alex. 38 ff.

ihr Monopol in Anspruch nahm, den Zeitgenossen in heidnischer Form vermittelte und so ein Bedürfniß befriedigte, auf das das Christenthum seinerseits zu rechnen pflegte.[1]

Es läßt sich in der That fragen, warum es den eleusinischen Mysterien dennoch nicht vergönnt war, zu einem bleibenden Religionsinstitut, zu einer neuen, auf den Unsterblichkeitsglauben gegründeten Kirche auszuwachsen? Fruchtbare Keime lagen in großer Anzahl in denselben. Ein ernster Glaube an das Jenseits, an eine vergeltende Gerechtigkeit, tiefsinnige Sprüche über Zeus, den Anfang, die Mitte und das Ende aller Dinge, bezeugen, daß reinere Gottesvorstellungen durch sie mitgetheilt wurden als der öffentliche Cultus sie voraussetzte. Auch fühlte man sich der Gottheit hier näher. Sie erschien hier in einem ganz anderen Lichte, den wechselnden Zuständen des Naturlebens unterworfen, leidend, sterbend, von Neuem geboren und so den Herzen der Sterblichen sympathischer. Zugleich wog das ethische Moment stark vor. Die Pflichten der Reinigung und Enthaltung, die man dem Adepten zumuthete, waren keineswegs lediglich äußerer Art, vielmehr setzt schon Aristophanes den gottgefälligen Wandel als erste Bedingung des Mysten voraus.[2] Dennoch aber war dieser Mysteriencultus ein nur sehr unvollkommener Ausdruck einer wirklichen Geistesreligion. Nur zu deutlich regte sich in den orgiastischen Elementen, mit denen sich die Feier der Erlösten verband, der heiße Pulsschlag des alten Naturdienstes. Unvergessen war dieser sonst so reinen Feier, daß Demeter die Göttin der Fruchtbarkeit war, deren ekle Symbole die Geweihten einhertrugen in mystischen Kisten, die sie beschauten und mit Hand und Mund berührten. In Zeiten des Glaubens hatte das als heilige Handlung gegolten, jetzt war es vielen unanständig, so wie heute sich der Aufgeklärte an Liedern stößt, die die Väter mit Frauen und Töchtern voll Andacht sangen. Noch deutlicher wurde dieses Bewußtsein, daß hier der neue Wein in alte Schläuche gegossen sei, dadurch, daß die Eleusinen anderen Mysterien vergesellschaftet waren, in denen das orgiastische Wesen der Naturreligion noch viel roher und ungebrochener sich darstellte. So kann man wohl sagen, die Eleusinen sind an der Gesellschaft der Dionysien zu Grunde gegangen, die dem Mysterienwesen, zumal bei der römischen Polizei, einen schlechten Namen machten.

---

[1] Clem. Al. Strom. V, 689. Potr. c. 2. Augustin. Civ. D. 7, 20. —
[2] Frösche, 145 ff.

Der gleiche Grundgedanke, der den Cultus des Osiris, Adonis, Attis in Aegypten, Phönicien und Kleinasien beherrscht, die Feier der absterbenden und wieder auflebenden Natur, war in Griechenland in milderen Formen im Demetercult, in wilderen, orgiastischen, dem Wesen des Weingotts entsprechenden Bräuchen, im Dionysuscult zum Ausdruck gekommen. Auch hier hatten sich die wechselnden Schicksale des Naturlebens in die Leidens- und Lebensgeschichte des Gottes gekleidet, am ausführlichsten in dem, angeblich von Orpheus gestifteten Cultus des thracischen Dionysos, Zagreus oder Jachos genannt, der die dunkle Seite des Mythos, das Leiden des Gottes in den Vordergrund stellte. Here verfolgt in unversöhnlichem Hasse das Kind der Semele, Dionysos; von ihr aufgestachelt reißen die Titanen es in Stücke, sein noch klopfendes Herz rettet Athene und Demeter gibt ihm einen neuen göttlichen Leib, während die Titanen der rächende Blitzstrahl des Zeus zerschmettert. So ward die von den Stürmen des Winters zerpflückte und mißhandelte Rebe in ihrem Gott ein Bild des Menschenlebens.[1] Unter Lichterglanz, den Fackeln seiner Pflegerinnen, schaukelte man am heiligen Grab zu Delphi jährlich ein Wiegenkind, wusch es in der Wanne und feierte so die Geburt und Weihnacht des Gottes.[2] Den Antheil und die Liebe der Gläubigen zu steigern, zeigte man das Spielzeug, mit dem die Titanen das Kind aus der Burg lockten und rohe Fleischstücke, die schwärmende Mänaden umhertragen, anbeißen, sich wegreißen, erinnern an sein blutiges Leiden und seinen martervollen Tod. Endlich werden die Reste des göttlichen Leibes bestattet von Apollo in einem heiligen Grab. Durch diesen letzteren Zug wird Dionysos Zagreus auch Gott der Unterwelt, indem er allen andern im Tode vorausging, wie er dann wieder, in neuem göttlichen Leibe hervorgehend, als Repräsentant der menschlichen Unsterblichkeit erscheint. Das war der Kern des Mythos, an den sich durch die Sage von Ariadne auf Naxos und Semeles Rückführung aus der Unterwelt Gelegenheit zu üppigen Bildern anhängte.

War nun schon die öffentliche Feier der Dionysien eine wilde und ausgelassene, so feierte vollends bei den Mysterien das fleischliche Element seine Triumphe. Die Rückholung der Semele aus dem Hades, das Hinabsteigen des Gottes unter Leitung des Prosymnos, die Gefahren des Jugendlichen unter den Faunen, hielt Pausanias für

[1] Plut. De Is. 9. Pausan. 8; 37, 3. — [2] Plut. De Js. et Os. 35.

unfromm zu berichten,[1] allein in Italien fragte die Sittenpolizei näher nach dem Unfug dieser geheimen Darstellungen. Im Jahr 186 vor Christus, als mit der reichen Beute, wie Dio Kassius sagt,[2] auch die üppige Lebensart der Asiaten in Rom Eingang gefunden hatte, waren Mysterien in Rom in Uebung gekommen, die die Wüstheit des Cybeledienstes mit dem sinnlichen Raffinement des Jachos verbanden.[3] Im Haine der Stimula, d. i. der Semele, zuerst, dann bald an hundert anderen Orten fanden gräuliche Orgien statt, denen auch Unschuldige zum Opfer fielen, die herbeigelockt, durch den Lärm fanatischer Musik betäubt, vergewaltigt und dann bei Seite geschafft worden waren. Seuchenartig griff das Unwesen um sich, immer zahlreicher wurde die Schaar der Mysten — alter jam populus — da schnitt der wackere Consul Albinus scharf in die Eiterbeule. Siebentausend Frauen und Männer wurden theils auf Lebenszeit eingekerkert, theils hingerichtet und damit dem wüsten Conventikelwesen ein Ziel gesetzt. Von da ab konnten die orphisch-dionysischen Mysterien sich kein Vertrauen mehr erwerben. Von einer tiefsinnigen Darstellung der Unsterblichkeitshoffnung waren sie zur verbotenen Form geheimer Ausschweifung entartet. So erzählt Tacitus, wie Messaline im Palaste die Dionysien gefeiert: „Die Keltern knarren, es strömt der Most, Frauen mit Fellen angethan, springen als opfernde oder rasende Bacchantinen umher. Sie selbst mit flatterndem Haare, den Thyrsus schwingend".[4] Es begreift sich, daß solche Verruchtheit des einen Hauptzweigs der Mysterien auf das Institut selbst zurückwirkte. So enthusiastisch auch alle Theilnehmer sich über die eleusinischen Bräuche äußern, es kam nicht zu einer Akklimatisation derselben außerhalb Attika's. Wohl gab es Mysterien in großer Zahl, die alle Abwandlungen der Eleusinen und Dionysien, mit mehr oder weniger asiatischen Zuthaten genannt werden können — aber sie blieben Geheimdienste. Zur öffentlichen Religion sind sie nicht geworden und waren darum auch stets der Gefahr und mehr noch dem Verdacht der sittlichen Corruption ausgesetzt.

[1] 2; 37, 5; 7; 28, 3. — [2] Fragm. zum Jahr 567 d. St. — [3] Liv. 39, 8—18. — [4] Tac. Ann. 11, 31.

## 7. Die fremden Culte.

Durch Jahrhunderte hindurch hatten die Olympier die alten asiatischen Naturgottheiten zurückgeschoben. Verstummt war der heilige Ruf des Attis in den Städten Kleinasiens, selten hörte man mehr die Klage um Adonis in den Griechenstädten Syriens und in der größten Stadt Aegyptens redete man mit Spott vom heiligen Apis und den Schmerzen des Götterpaars. Jetzt aber war die Zeit gekommen, in der die ehrwürdigen Gottheiten Asiens den Olympiern die Niederlagen heimzahlten, die jene ihnen in der langen, aufklärerischen Periode der Diadochen bereitet hatten. Fragen wir, wie es kommt, daß die religiöse Verehrung seit dem Jahrhundert vor Christus sich sichtlich von den lebensvollen Bildern der Olympier zu den abstracten schattenhaften Gestalten der asiatischen und ägyptischen Gottheiten wendet, so ist wohl eben ihre unfertige Allgemeinheit einer der Gründe, warum man in ihnen passendere Symbole des Göttlichen findet, als in den individuellen, menschlichen Gestalten der Götter Homers. Die Zerflossenheit und Allgemeinheit der asiatischen Gottheiten, die von Haus aus auf dem Mangel an plastischer Kraft der dortigen Bevölkerungen beruht, kam jetzt ihren Religionsvorstellungen zu statten, da der Zug der Zeit darauf ging, die concreten Götter wieder in allgemeine Principien aufzulösen.

Aber auch ein anderes Moment ist nicht zu verkennen. Die an sich irr gewordene griechisch-römische Welt sucht nach Autoritäten. Unbefriedigt von dem Eigenen greift sie nach dem Alten, dem Fremden. Das Göttliche hat sich zurückgezogen aus dem eigenen Leben der Gegenwart, so sucht man es in der Vergangenheit, in der grauen Vorzeit. Das Alter einer Religion scheint an sich schon eine Verbürgung ihrer Wahrheit. Die Neuen stehen den Göttern fern, aber die Alten kannten sie; sie waren ihre Lieblinge. In dieser gottentleerten Welt des Westens wohnen die Götter nicht, so wird wohl im fernen Osten die wahre Gottesverehrung zu suchen sein. Es war das eines der seltsamen Symptome des unbefriedigten Religionsbedürfnisses, daß die Zeit einen Cult um so glaubwürdiger fand, aus je fernerem Lande er stammte und je mehr er in dämmernde Vorzeit zurückreichte. Wer von den Lebenden von der Gottheit reden wollte, der mußte mindestens wie Apollonius bei den Indern und über den Katarrhakten des Nil bei den Gymnosophisten gewesen sein, oder er that besser, sich für seine

Schriften der altehrwürdigen Namen eines Pythagoras, Archytas, Orpheus und ähnlicher zu bedienen, wie das ja auch reichlich geschehen ist. In fast naiver Weise vermischt sich beides in den jetzt aufkommenden Sagen, daß alle großen Philosophen und Gesetzgeber auf Reisen die Weisheit des grauen Ostens kennen lernten.[1] Je gewisser man war, daß für die Gegenwart Gott in ein unendliches Jenseits entrückt sei, um so mehr sollte alle Wahrheit aus dämmernder Ferne stammen. Auf diesen Zug speculirend, schrieb der kluge Jude Josephus sein Büchlein „über das hohe Alter der jüdischen Religion" und seine „jüdische Archäologie". Dieselbe Richtung der Zeit haben hundert pseudonyme Scribenten erfolgreich ausgebeutet und auf ihr beruht es, daß jetzt die in der Diadochenzeit verachteten alten Culte Asiens und Aegyptens neuen Nimbus gewinnen.

Zumal Aegypten galt als dieses Land uralter Ueberlieferung[2] und wollte auch dafür gelten. Schon Herodot war mit seinen Berufungen auf die griechischen Quellen von seinem priesterlichen Führer zu Sais lächelnd abgefertigt worden mit dem Hinweis auf die Grabkammern der Könige, die Generationen und Generationen, die Jahrtausende umschließen. Mit gleichem Anspruch trat der Isispriester im Occident auf,[3] während er factisch dem allermodernsten Bedürfniß Rechnung trug. Denn näher gesehen war es die Beziehung der ägyptischen Religionslehre auf das Leben nach dem Tode, wodurch dieselbe für die damalige Welt solche Anziehungskraft besaß. Der griechische Olymp war eine Religion gewesen für die Glücklichen, jetzt kamen die düstern, schwermüthigen Götter Aegyptens zu ihrem Recht, denn im Gegensatz gegen die heitere Welt der Olympier war die der ägyptischen Götter voll unbefriedigter Sehnsucht, voll Jammer und Klagen und ihr Mythus eine lange Geschichte von Schändung, Mord, Trauer und unendlicher Wanderschaft. Vordem konnte ein Xenophanes den Aegyptern sagen: „Wenn, die ihr anbetet, Götter sind, so beklaget sie nicht, sind sie aber beklagenswerth, so betet sie nicht an". Jetzt lagen die Dinge anders; man hatte die Bedeutung des Schmerzes für die Religion kennen lernen und in der Betrachtung der Passions-

[1] Schon Strabo läßt (Geogr. 17, 1) Plato dreizehn Jahre lang die Weisheit der ägyptischen Priester studiren. Bei den Neuplatonikern ist bekanntlich diese Wendung eine stehende. — [2] Lucian, Dea Syra. 2. — [3] Vgl. S. C. Reichel, De Isidis apud Romanos cultu. Berolini 1849.

geschichte der Gottheit fand der Sterbliche seine eigene Erlösung. So sprach die Leidensgeschichte des Osiris mit mächtiger Stimme zu den Herzen. Das Eigenthümliche der ägyptischen Religion war nun aber die Reflexion auf das Uebel, das dem Menschen aus der Natur entspringt.[1] Der Druck der ägyptischen Hitze, die verschmachtete Erde, die zahlreichen Thierplagen hatten dem Abhängigkeitsgefühl diese Wendung gegeben. Auch führte das heiße Klima dazu, den Göttern zu würdigen Wohnungen schattige Grotten, weitläuftige Felstempel auszuhöhlen, deren dunkle Räume mit ihren halberleuchteten Riesenpfeilern den Cultus vollends mit Schauern füllten. Auf allen Gesichtern dieser riesigen Monolithe von schwarzem Basalt liegt der gedrückte, melancholische Zug, den das drückende Klima den Söhnen von Kemi selbst aufgeprägt hat. So verweilt der Mythus von Isis und Osiris, der seinerseits gleichfalls den Kreislauf des Entstehens und Vergehens, den jährlichen Wechsel der Vegetation beschreibt, vornehmlich bei der schmerzlichen Seite dieser Erscheinungen. Osiris, der heilige Strom hat seinen Todfeind an Typhon, dem Sandsturm der Wüste, der verdörrenden Hitze, der unfruchtbaren Salzfluth. Durch ihn wird der Strom gefangen gehalten, getödtet, während Isis, das Land Aegypten, nach ihm schmachtet und nach seiner Befruchtung lechzt.[2] Nach langer Wanderschaft mit ihrem Stiefsohn Anubis findet die Gattin die zerstückte Leiche des Gottes, deren zerschnittene Theile sie mühsam sammelt, wieder zusammensetzt und zu Philä bestattet. Was in dieser Ausgestaltung des Naturmythus auffällt, ist zunächst die vorherrschende Reflexion auf die düstern Seiten des Naturlebens und die ausführlichere Darstellung des Schmerzes der Gottheit. Das Schwelgen in den blutigen Wunden des Osiris, wie in den tausend Schmerzen der trauernden Göttin gibt dem Isiscult sein besonderes düsteres Gepräge. Dazu kommt ein Anderes. Während der phönicische Adoniscult sich an die Oberfläche der Erscheinungen hält und sich darauf beschränkt, das Kommen und Scheiden der Blüthenflur zu feiern, führt Osiris sein Leben in der Unterwelt weiter. In dem Neuerstehen des Lenzes sieht der Aegypter ein Bild und Unterpfand von dem jenseits des Grabes sich fortsetzenden Leben der Seele. Gerade diese Seite aber bildete die wesentliche Sub-

[1] Vgl. Dunker, Gesch. des Alterth. Bd. 1. Pfleiderer, die Relig. 2, 74 ff. Herod. 2, 35. Diod. Sic. 1, 10 f. Plut. De Isid. — [2] Herod. 2, 61. 137—182. Diod. 1, 17. Plut. De Is. et Os. 13. Vgl. Creuzer, Symbolik 1, 208 ff.

stanz des ägyptischen Vorstellungskreises. Auch sie mag zunächst Reflex der Naturanschauungen des ägyptischen Menschen sein. Er sah den Nil kommen und gehen, fallen und steigen, Zeiten und Sterne im Kreislauf wiederkehren, wie am Strande Ebbe und Fluth. So meinte das sinnende Gemüth, auch das eigene Leben müsse in verschiedenen Phasen einen großen Kreislauf beschreiben, um durch Körper und Körper zurückzukehren zum alten Leib. Noch aber ist die Existenz der Seele gebunden an die stützende Hülle der Sinnlichkeit. Daher die Sorge um Erhaltung der Leichen, damit die Seele, die ihren Lauf vollbringt, ihre Hülle *wieder finde* und nicht zu ewiger Wanderung verdammt sei, was den ruheliebenden Aegyptern schlimmer dünkte als die Hölle. Möglich daß zu diesem Brauch der Einbalsamirung ursprünglich die in diesem Klima unendlich schnelle Verwesung gedrängt hatte, sowie das jährliche Austreten des heiligen Stroms, der Erde und Gräber unterwühlte. Jedenfalls waren durch diesen Brauch die Momente gegeben, die die Theologen der Felsentempel hauptsächlich auf die Frage nach dem Schicksal der Seele nach dem Tode führten und das Denken des Volkes so nachhaltig beherrschten, daß des ägyptischen Mannes wichtigste Aufgabe war, Zeit seines Lebens an seinem Grabe zu bauen. Nach dieser Seite hin hatte sich die Religion über die Stufe einer Naturreligion emporgearbeitet. Nicht jede Seele durfte hoffen, nach ihrem Abscheiden mit Osiris fortzuleben, vielmehr entscheidet darüber das unerbittlich gerechte Todtengericht. Das Herz des Vorgeführten wird gewogen auf der Wagschaale der Gerechtigkeit; wird sein Herz zu leicht befunden, so wandert er in eine der fünfundsiebenzig Kammern der Hölle, wo die Seelen zerfleischt, geköpft und gesotten werden. Die Gerechten dagegen erhalten die Straußenfeder der Gerechtigkeit. Sie schreiten, vom Wasser des Lebens gestärkt, an allen Schrecknissen der Unterwelt ungefährdet vorüber, bis sie zu den Gefilden des Sonnengotts im Osten kommen. „Die Gnade gefunden haben, wohnen in den Wohnungen des Ruhms, wo das himmlische Leben gelebt wird. Die Leiber, welche sie verlassen haben, werden für immer in ihren Gräbern ruhen, während sie des Anblicks des höchsten Gottes sich freuen. Der Gott Ra spricht zu ihnen: Nehmet eure Sicheln, erntet die Frucht der Felder, die euer Theil sind, tragt sie in eure Wohnungen, genießt sie und bringt sie den Göttern dar als reine Gaben von der Frucht des Feldes der Herrlichkeit".[1]

[1] Vgl. Pfleiderer a. a. O.

Nach der religiösen Disposition des Zeitalters, die wir kennen, wundert es uns nicht, wenn dieser Vorstellungskreis großen Anklang fand. Nach Griechenland durch den verwandten Demetercult gerufen, wurde Isis, als Gottheit des regelmäßigen Naturwechsels, zur Mondgöttin. Das Rind, ehemals ihr sinnreiches Symbol als Nilland, bedeutet jetzt die Hörner des Mondes[1] und die trauernde Isis ist der Mond selbst, wie er in Schatten sich hüllt und sehnsüchtig der Sonne nachgeht. Darum aber hat Isis nicht aufgehört, zugleich Göttin der Unterwelt und der Fruchtbarkeit zu bleiben. Als Göttin der Unterwelt verwaltet sie auch Träume und Gesichte und ihre Priester sind Traumdeuter.[2] Kranke und Unfruchtbare werden in ihren Tempeln geheilt und ihre Wunder erzählen die Bilder an den Wänden.[3] . . .

. . . „Daß du es könnest, bezeugen
Alle die Tafeln, die dir hängen im Tempel bemalt".

So bereits zur Allgöttin erhoben, wurde Isis ägyptischen und griechischen Theologen Symbol der einen Quelle aller Dinge,[4] wie die von Plutarch der Isis zugewiesene Inschrift in Sais nach Proklus besagt: „Das Seiende und das Werdende und das Gewesene bin Ich. Mein Gewand hat niemand enthüllt, die Frucht, die ich geboren, war die Sonne".[5] Nach dieser Verallgemeinerung ihres Begriffs konnte Isis schließlich mit der Gottheit überhaupt identificirt werden und in der That trachteten die Isispriester, das monotheistische Interesse der Zeit für ihren Cultus in Beschlag zu legen. So nennt sich Isis bei Apulejus selbst „die Mutter aller Dinge, die Herrin aller Elemente, den Anfang der Zeiten, die Summe des Göttlichen, die Herrscherin der Manen, Urbild aller männlichen und weiblichen Gottheiten, die über des Himmels lichte Höhen, des Meeres heilsame Ströme und der Unterwelt wehevolles Schweigen waltet und deren alleinige Gottheit in verschiedener Weise, nach manchfaltigem Brauch und unter unzähligen Namen der Erdkreis verehrt".[6] Wie mithin nach der Synagoge

[1] Diod. 1, 11. Plut. Js. 52. — [2] Paus. Phoc. 32. Ovid, Metamorph. 9, 685. Cic. Divin. I, 58. — [3] Tibull I; 5, 27. Juven. 12, 28 Ovid, Amores II, 13. 10 f. — [4] Apulej. Met. XI, 5 sagt Isis von sich selbst: Mich nennen die Phrygier die Göttermutter von Pessinus, die Athener Minerva, die Cyprer Venus, die Creter Diana, die Siculer Proserpina, zu Eleusis sagen sie Ceres, anderwärts Juno, Bellona, Hekate u. s. w. — [5] Plut. Js. 9. Procl. in Timae. I, p. 30 cf. Hymn. in Isid. v. 31. — [6] Apul. Metamorph. XI, 4. Ebenso

Jehova die anderen Götter verdrängen sollte, so wollten die Isispriester dieselben untergehen lassen in der einen Gottheit der Isis. Die düstere Ausstattung der Tempel, der mystische Tiefsinn des Mythus, die schwermüthigen Bräuche des Cultus, der monotheistische Zug der Gottesvorstellung wirkten zusammen, der Göttin bei den Massen großes Ansehen zu verschaffen. Keinen der peregrinen Culte hat der römische Staat so streng eingeschränkt, und dennoch erheben sich überall die fensterlosen, lichtscheuen Heiligthümer und in allen großen Städten kann man ihre Prozessionen sehen: weiße, in dünnen Flor gekleidete Frauen mit den Spiegeln auf dem Rücken, schrille Pfeifer, Männer, mit dem Sistrum klappernd, um den Typhon zu verscheuchen, Priester mit kahlgeschorenen Köpfen, schiffförmigen Lampen, Palmzweigen, Schlangenstäben, Wannen und milchtropfenden goldenen Brüsten. Dazu wandelnde Gestalten, die die hundsköpfigen und sperberköpfigen Masken der Götter tragen, endlich die Göttin selbst, mit der Mondscheibe auf dem Haupt.[1] Die Republik hatte den vielfach anstößigen und ihr darum verdächtigen Cult oft verboten, aber vergeblich; die niedergerissenen Tempel erstanden stets auf's Neue. Zur Zeit Cäsars duldete man schließlich die Göttin außerhalb der Städte[2] und die Triumvirn konnten sich beim Volke beliebt machen, indem sie in der dritten Region der Stadt einen Isistempel errichteten und gesetzlich sicher stellten.[3] Seitdem wimmelte es zu Rom von Aegyptern, die vom Aberglauben der Römer lebten und in der Anubismaske für die Göttin bettelnd, die Häuser brandschatzten.[4] Zumal in den untersten Volksschichten hatte die Aegypterin großen Anhang und selbst Kreise, die alle anderen Ordnungen hinter sich hatten, hielten streng ihre religiöse Satzung. So langweilt sich Properz an jedem Neumond,

---

ruft ihr Priester sie an mit den Worten: „Te superi colunt, observant inferi, tu rotas orbem, luminas solem, regis mundum, calcas Tartarum. Tibi respondent sidera, redeunt tempora, gaudent numina, serviunt elementa. Tuo nutu spirant flumina, nutriunt nubila, germinant semina, crescunt germina. Tuam majestatem perhorrescunt aves coelo meantes, ferae montibus errantes, serpentes solo labentes, belluae ponto natantes. So schien die Religion einem Monotheismus zuzureifen, bei welchem die vielen Götter nicht in dem jüdischen Jehova, sondern in der ägyptischen Isis untergehen sollten. Apul. Met. 11, 15.

[1] Apulej. Met. XI, 12. — [2] Dio Cass. 40, 47. — [3] Dio Cass. 47, 15. — [4] Appian. B. civ. 4, 47.

wann die heilige Zeit seine Freundin fern hält, und er schilt auf die Göttin:

„Hast du genug denn nicht an Aegyptens bräunlichen Kindern,
Was doch so ferne des Wegs bist du gekommen nach Rom?
Oder was nützt es dir denn, wenn einsam sitzen die Mädchen?
Schaffe dir, räth dir Properz, baldigst die Hörner zurück,
Oder du wirst aus der Stadt, Grausame grausam getrieben,
Freundschaft hat ja noch nie Tiber und Nilus vereint".[1]

Augustus regelte die Baulasten für die zahlreichen Tempel, unterwarf sie aber zugleich strengerer Aufsicht und sein Minister Agrippa sah sich gelegentlich wieder genöthigt, neue Tempel tausend Schritte vor die Mauer zu verweisen.[2] Eine große Katastrophe, in die sie auch ihre Nachbarn, die Juden, verwickelten, traf die Isispriester unter Tiberius. Einige von ihnen hatten eine vornehme römische Dame, die sich ihrem Verehrer spröde erwies, unter dem Vorwand, Anubis begehre ihrer, diesem in die Hände geliefert. Der Ritter, der die Anubismaske getragen, kam mit dem Exil davon, die Priester aber ließ Tiberius kreuzigen, ihren Tempel dem Erdboden gleich machen und das Bild der Göttin in den Tiber werfen. Viertausend Aegypter und Juden wanderten damals als Soldaten nach Sardinien.[3] Das war aber auch die letzte Reaction des römischen Staats gegen die geheimnißvollen Götter Aegyptens. Die Flavier wetteiferten, sie zu ehren und die Kaiser der Restauration sahen in ihnen die noch tragbaren Säulen des heidnischen Religionswesens. Um so mehr haben die Schriftsteller, die altes lateinisches Wesen hoch hielten, oder der Superstition überhaupt abhold waren, fort und fort ihre Pfeile auf die häßliche Religion versendet, die das Haus mit lästigen, zumal dem Eheherrn widerwärtigen, Bräuchen füllte.[4] Daß alle ihre Vorwürfe begründet seien, ist wenig glaublich. Die Tempel der Isis mögen wie andere, und bei ihren fensterlosen Zellen mehr als andere, zu Liebeszusammenkünften mißbraucht worden sein,[5] aber daß der ernste und strenge Cult selbst der Unsittlichkeit Vorschub that, ist unerwiesen und widerspricht der Thatsache, daß die in Sachen der öffentlichen Sitte sehr strengen Flavier ihn fördern halfen.[6] Die große Mehrzahl der gemeinen Leute

[1] El. 2, 33. — [2] Dio Cass. 53, 2; 54. — [3] Ant. XVIII; 3, 4. Tac. Ann. 2, 85. Suet. Tib. 36. — [4] Juven. 6, 522—549. Tibull. 1, 22—32. — [5] Juven. Sat. 6, 489. 9, 20—25. Ov. Ars. am. 1, 77. — [6] Eutrop, 7, 23. Lampridius, Commod. 9. Spartian, Caracalla 9. Alex. Sever. 26.

hat im Tempel der Isis gewiß nichts Anderes gesucht als Befriedigung ihres religiösen Bedürfnisses. Nicht wüste Sinnlichkeit, sondern das geheimnißvolle Alterthum und der mystische Tiefsinn der Bräuche und deren durchgehende Beziehung auf die andere Welt waren die Magnete, die die Massen aus den hellen Tempeln des Jupiter in die Dämmerung der ägyptischen Heiligthümer zogen.[1] Schließlich freilich ist es doch nicht der unklare religiöse Instinct der Menge, die über die Haltbarkeit eines Cultus entscheidet, sondern die lichte Weltanschauung der Denkenden. Ihr aber blieb der ägyptische Cultus ein roher Naturdienst, der sogar der untersten Stufe, der Anbetung der Geschöpfe, angehörte. Auch die tiefsinnigsten ethischen Gedanken konnten die rohen Vorstellungen der Urzeit dem neuen Geschlecht nicht erträglicher machen und die Gewalt dieses Cults über die Gemüther bestand nur so lang, als nicht eine reinere Religion dem Glauben an die eine bildende Kraft und an die persönliche Fortdauer des Menschen einen entsprechenderen Ausdruck lieh.

War es wesentlich die Unsterblichkeitslehre, die der ägyptischen Religion bei der dualistisch gerichteten Menschheit Vorschub that, so ist es dagegen die Sehnsucht nach unmittelbarer Berührung der Seele mit dem Göttlichen, die Tendenz auf unmittelbare Inspirationen und ekstatische Geistesoffenbarungen gewesen, die dem schwärmerischen Dienste der kleinasiatischen Göttermutter zu gut kam. Wenn die Philosophen zu dem Ergebniß gekommen waren, daß die Seele in korybantischem Wahnsinn dem Göttlichen näher stehe als bei vernünftigem Nachdenken, wer wollte dem gemeinen Mann verübeln, wenn er die heilige Wuth der Cybelepriester für den deutlichsten Beweis göttlicher Geistesmittheilung hielt. Aber auch hier haben wir den Zug zum Monotheismus, in dem die Göttermutter gerade so wie die ägyptische Isis die Ureinheit der Dinge repräsentiren sollte. Der Tendenz, die Götter zu einer höheren Einheit zusammen zu fassen, kam der Mythus von einer Mutter des Zeus und der Here, einer Herrscherin, die nach Zeit und Würde noch über den Herrschern steht, auf halbem Wege entgegen. So haben die Orphiker Rea, die Göttin der Natur

[1] So läßt Apulejus (Metam. XI, 11) den Isispriester zu dem Adepten Lucius sprechen: Ad portum quietis et aram Misericordiae tandem venisti. Nam in eos, quorum sibi servitium Deae nostrae majestas vindicavit, non habet locum casus infestus u. s. w.

und des mütterlichen Schooßes zum obersten Weltprincip erhoben; die Zeit ist ihr Gemahl und mit Kronos zeugte sie Erde, Himmel, Meer und Winde.[1] Frühzeitig war aber auch Rea mit Cybele, der phrygischen Repräsentantin des Naturlebens, identificirt worden. So ward der Dienst der Natur, (hier in den Mythus von Cybele und ihrem Liebling Attis gekleidet) ein Bestandtheil des Dienstes der Göttermutter. Das Leiden des Frühlingsgottes beschreibt die Mythe hier als Entmannung, die ihm zugefügt wird, oder die er im Wahnsinn sich selbst zufügt. Darauf beruht die Eigenthümlichkeit des Cybeledienstes, daß zur Feier der Göttin ihre Diener sich entmannen. Dem lärmenden Suchen nach dem verlorenen Attis folgte der Jubel des Findens, in dem die ungebrochene Wuth asiatischen Naturdienstes durchbrach. Der rauschende Ton der Cymbeln und Handpauken, der Pfeifen und Hörner, begleitete die enthusiastischen Tänze der bewaffneten Priester, die mit Kienfackeln in der Hand, mit zerstreutem Haar und wildem Geschrei über Berg und Thal rannten und ihre Arme und Füße verwundeten. Ja die Festraserei riß zu blutiger Selbstentmannung fort und anstatt des symbolischen Phallos wurde dann der blutige Gegenstand des Sinnbilds selbst vorangetragen.

. . . „Geschüttelt das Haupthaar,
Brüllen den Jammergesang der Cybele blutige Priester".[2]

Die Feier dieses Festes war in sechs Tage getheilt, deren Jeder seinen Brauch hatte und das Charakteristische in dem ganzen Dienste war Prozession, Umzug der Priester und Hierodulen durch Dörfer und Städte mit wildem Getümmel und heiligem ululatus, der Berg und Thal mit wüstem Lärm füllte.

„Und mit zitternden Zungen heulet rings plötzlich bebend der Chor,
Und es brüllt die leichte Trommel, und es schallt das schmetternde Erz.
Und zum grünenden Berg stürzt sich der Schwarm mit eilendem Fuß,
Wo der Cymbeln Stimme tönt und der Trommeln hohles Gebrüll,
Wo der phrygische Flötenbläser dumpf bläst auf gewundenem Rohr,
Wo das Haupt die Mänade schwenkt mit des Epheus Dolden umrankt".[3]

Auch dieser heilige Unfug kam zuletzt allenthalben in neue Aufnahme und wie das wahnsinnige Schluchzen und ekstatische Jauchzen der revivals auch heute noch große Massen in eine wesentlich sinnlich

[1] Orph. H. 14. — [2] Lucan. Pharsal. 1, 556 f. — [3] Catull. 43, 15 ff.

religiöse Aufregung hineinzureißen vermag, so wirkte die heilige Wuth der Cybelepriester ansteckend auf ihre Umgebung. Die Massen lärmten mit und glaubten, berauscht, im Taumel das Wehen der Gottheit zu spüren. Noch zu Lucians Zeit schaarte sich das Landvolk massenhaft um die terminirenden Bettelpriester der Göttermutter und die landkundigen Laster der frommen Landstreicher konnten den gemeinen Mann nicht abhalten, in den wüthenden Tänzen, den verrenkten Gliedern, der blutigen Selbstzerfleischung die sichtbaren Wirkungen einer göttlichen Besessenheit zu sehen.[1] Mancherlei Motive wirkten mit, daß dieser Cult der Dörfer auch in der höchsten römischen Aristokratie sich besonderer Pflege erfreute. Die Göttin war nach Rom gebracht worden in den Drangsalen des zweiten punischen Krieges auf einen durch sibyllinische Sprüche veranlaßten Senatsbeschluß.[2] In der Erinnerung an jene Zeit wurzelte aber der Ruhm der hohen Geschlechter. Durch die Aeneassage wußte man die Göttermutter noch weiter als die eigentliche Schutzgöttin des Adels darzustellen.[3] Gleich bei ihrem Einzug hatte sie für comprimittirte adelige Damen Wunder gethan.[4] Der Cultus selbst wurde zwar nur von Kleinasiaten besorgt, aber nichts destoweniger war er einer derjenigen, in deren aufregender Feier das abgelebte Geschlecht des damaligen Adels das Wehen der Gottheit deutlicher zu verspüren glaubte als bei dem ehrbaren Dienst der Götter Latiums.

Während man im Isis- und Cybeledienst dem Zug nach dem Alten gefolgt war, so entscheidet für den zuletzt in Aufnahme kommenden Cultus des persischen Mithras die ferne Heimath im lichten Osten. Dort, wo die Sonne aufgeht, ist das Land des Lichtgottes, das gleichsam aus erster Hand über ihn Bescheid weiß. Bei den Persern war Mithra der oberste Gott der untersten Stufe, das heißt der Oberste der Volksgötter, die die achtundzwanzig Tage des Mondmonats repräsentiren. Er ist der Genius des Sonnenstrahls und sein Name ist „der Freundliche". Führer der guten Genien ist er der Herr alles Lebens. Schlaflos und wachsam fort und fort ist er Quelle des Lichtes und Glanzes, fährt als ein laufender Held daher, schenkt der Erde Licht und Sonne und bekämpft die Devs. Da nun in der persischen Lichtreligion alles

---

[1] Luc. Lucius sive asinus. 35—42. — [2] Liv. 29, 10. — [3] Ovid Fast. 4, 247. Virg. Aen. 9, 80. — [4] Ovid. F. 4, 320 ff. Cic. pro Coelio 14, 34. Suet. Tib. 2.

Natürliche zugleich auch seine sittlichen Beziehungen hat, so erklärt sich, wie Mithra zugleich Hüter der Tugend, des Friedens, überhaupt Herr der ethischen Weltordnung ist.

Zum ersten Mal hatten die Römer diesen Lichtgott kennen lernen durch die von Pompejus gefangenen Seeräuber. „Diese begingen zu Olympus, sagt Plutarch, ihre fremdartigen Opferfeste, und feierten besondere Mysterien, von welchen der Mithrasdienst, den sie zuerst eingeführt haben, bis in die Gegenwart sich erhalten hat".[1] Doch ließen die Mithrasdiener nicht gelten, daß sie damit eine fremde Gottheit eingeführt. Mithras ist auch ihnen die Gottheit schlechthin, die die einen Asträa, die anderen Venus, die anderen Mithras nennen.[2] Was dem Mithrasdienst Anklang in Rom schaffte, war der ethische Grundgedanke, daß die Gottheit in stetem Kampf gegen das Böse liege. Mit seiner Keule schlägt Mithras die „lasterverschlungenen Devs" und selbst der „todesschwangere Ariman" muß vor ihm zittern. Zu solchen Streitern gegen das böse Princip und zu Verbreitern der Lichtordnung des Ormuzd, des Guten überhaupt, werfen sich die in seine Mysterien Eingeweihten auf. Nach längeren, harten Prüfungen, die besonders in einer Art Wasserprobe, Fasten und Geißelungen bestanden, wurden sie für Soldaten des Mithras erklärt. Die Einweihung ging in einer Höhle oder Grotte vor sich, die das Weltgebäude vorstellen sollte und war mit allerlei Schrecken, Durchgängen durch Feuer und Eis, gezückten Schwertern und Aufenthalt in finsteren Räumen verbunden. Erst nachdem der Neophyt in diesen Proben seinen ernsten Willen bethätigt, allen Schrecken Arimans zu trotzen, ward er als Mithraskrieger mit Schwert und Kranz belohnt und erhielt das heilige Brot und den gesegneten Kelch. Durch die ganze Kaiserzeit mehrten sich die Schaaren derer, die durch die reinigenden Sühnungen des Sonnengottes zur Unsterblichkeit zu gelangen dachten. Die zahlreichen Mithrassteine in allen Garnisonen und die vielen Münzen bezeugen die Verbreitung des Cults. Wie Osiris der leidende, so ist Mithras der triumphirende Gott, dem die Herzen entgegenschlagen. Auch erkannte der platonische Dualismus im Dualismus der Parsen sein religiöses Gegenbild und dachte durch ihn zum positiven Volksglauben zu werden. Der reine keusche Lichtgott, dem kein Mythus etwas Anderes als Tugend und Kampf gegen das Böse nacherzählte, gewann den sünden-

[1] Plut. Pomp. 24. — [2] Stellen bei Dionys. Areop. p. 427 edit. 1644 fol.

befleckten Olympiern zahlreiche Herzen ab und nicht wenigen erschien es als Aufgabe des Lebens, ein kleines Fleckchen Erde den Devs abzukämpfen und ihr Haus zu einem Heiligthum des reinen Ormuzd zu weihen. Zumal die idealsten Persönlichkeiten der römischen Kaisergeschichte huldigten dem Mithrasdienst.[1]

So hatten die alten asiatischen Gottheiten nach und nach die hellenisch-italischen im Bewußtsein der Gläubigen aus dem Feld geschlagen und man mochte wohl darüber nachsinnen, ob die eine Gottheit der heraufziehenden monotheistischen Zeit Isis, ob sie Mithras heißen werde?[2] Allein die anhaftenden Reste des alten Naturdienstes waren doch allzu bedeutend, als daß diese Culte nicht hinter dem jüdischen im Nachtheil hätten bleiben müssen, der von Haus aus monotheistisch war und nicht nöthig hatte, die übrigen Götter in der einen Gottheit einzuschmelzen, sondern der die anderen von jeher läugnete oder höchstens als Teufel gelten ließ. Das war denn der Grund, warum schließlich doch keiner dieser von Osten vordrängenden Culte dauernd das Feld behauptete. Sie alle waren Naturreligionen und der Mensch war nicht mehr abhängig von der Natur. Sie waren polytheistisch und der Denker begriff die Welt als Einheit. Sie hatten grob sinnliche Uebungen mitererbt und der Sünder suchte Befreiung von der Sinnlichkeit. Sie waren Götter besonderer Völker und der Römer war Kosmopolit. Sie waren Religionen der äußeren Uebungen, des Fastens, der Waschungen, der Mensch aber ahnte als einzige Bedingung des Friedens die Herzensreinheit. So konnten, je nachdem der Eine mehr über die Zukunft der Seele brütete, der Andere mehr nach Berührung mit dem Göttlichen schmachtete, der Dritte thatkräftig den Untergang des Bösen betrieb, die düstere Isis, die Taumelgöttin Cybele und der „unbesiegte Gott" wohl zahlreiche Anhänger finden,

---

[1] So Antoninus Pius, Constantius Chlorus, Julian. Vgl. Lamprid. Commod. 9. Himerius 7, 2. — [2] Wie sehr der Glaube an diese repristinirten asiatischen Gottheiten die eigentliche heidnische Religion der späteren Generationen ausmachte, das zeigt in charakteristischer Weise das unter Constantin dem Großen geschriebene Buch des Firmicus Maternus: De errore profanarum religionum. Seine Widerlegung richtet sich fast ausschließlich gegen die Culte der Isis, der Cybele und des Mithras, sowie gegen die verschiedenen Mysterien des Bacchus, der Ceres, des Adonis u. s. f., während die alte römische Staatsreligion an sich so antiquirt erscheint, daß der Verfasser eine Polemik gar nicht mehr für nöthig findet.

aber dem Glaubensbedürfniß der Zeit im Großen konnte für die Dauer keine Religion genügen, die auf dem Boden einer überwundenen Weltanschauung gewachsen war. Nicht einer zum Monotheismus umgedeuteten, sondern einer von Haus aus monotheistischen Religion bedurfte es. Und diese Religion war da! Hatten nicht Israels Propheten schon vor einem Jahrtausend geredet und seine Dichter gesungen von dem Ewigen, der Gott ist, und außer ihm ist keiner? In der That bestand ein starker Zug der Heidenwelt zur Synagoge und die Propaganda derselben war eines der wirksamsten Fermente in der damaligen religiösen Gährung. Jene Sehnsucht, die für Isis und Mithras warb, mußte nothwendig auch Mose und den Propheten zu gut kommen, zumal die griechische Bibel beide dem Heidenthum zugänglich gemacht hatte. Müßte man doch an der Selbigkeit der menschlichen Natur verzweifeln, wenn zu irgend einer Zeit nur der hundsköpfige Anubis oder die vielbrüstige Cybele Anhänger gefunden, den Donnerworten der Propheten und dem linden Frühlingsregen der Psalmen aber die Herzen sich verschlossen hätten. Im Gegentheil beweist der besondere Grimm der römischen Staatsmänner, Poeten und Historiker, daß man gegen die Gefahr, die von dieser Seite drohte, keineswegs blind war, obgleich man im Vertrauen auf den verbreiteten Judenhaß ihre Tragweite unterschätzte. Es war doch schon eine große Bewegung der „Judenfreunde", der „gläubigen Hellenen" in der damaligen Welt, die die Wurzeln ihrer Kraft ebenso aus dem religiösen Bedürfniß, wie aus der neuen Weltanschauung schöpfte. Die, die nach einer einigen, heiligen, gerechten Gottheit forschten und sich grämten um ein ewiges Leben, durften nur an der Synagoge anklopfen. Hier schreckte sie kein abenteuerliches Symbol, beleidigte sie keine Spur wüsten Naturdienstes, sie fanden hier die heilige Gottheit, die sie suchten, und den Trost der Hoffnungen, die ihr Herz begehrte. Hier war das Saatfeld, auf dem die Zukunft wuchs.

Zweiter Abschnitt.

# Die religiöse Mission der jüdischen Diaspora.

## 1. Die Juden in der Zerstreuung.

„Man kann, sagt Strabo von den Juden, nicht leicht einen Ort in der Welt finden, der dieses Volk nicht beherbergt und der nicht in seiner Gewalt ist".[1] Das gleiche Zeugniß stellt sich das Judenthum selbst aus, indem schon im zweiten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung die jüdische Sibylle von ihrem Volke singt:

„Jegliches Land und jegliches Meer ist von dir erfüllet,
Jeglicher feindlich gesinnt ob deiner Gesittung".[2]

In der That war in den beiden damaligen Weltreichen, dem römischen und dem parthischen, kaum eine größere Stadt ohne Juden. Wie sie in den Euphratländern das harte Kriegsrecht früherer Jahrhunderte angesiedelt hatte, so waren sie in Kleinasien und Aegypten theils als Kriegsgefangene, theils angelockt durch große Privilegien in zahlreichen Colonien ansässig geworden. Nach Griechenland, Macedonien, Italien und Spanien aber hatte sie die Lust am Handel geführt. Solche fortdauernde Auswanderung war auch noch immer eine Sache der Nothwendigkeit, denn nirgends stand die Unfruchtbarkeit eines Landes mit der Fruchtbarkeit seiner Bevölkerung in größerem Mißverhältniß als in Judäa. Dennoch wurde die Stärke dieser jüdischen Bevölkerung leicht überschätzt, weil sie in allen Hauptstädten sich dem Auge auf-

[1] Bei Jos. Ant. XIV; 7, 2. — [2] Sib. III, 271—272. Vgl. Philo, In Flacc. Mang. II, 524. Leg. ad Caj. 577. 587. In letzterer Stelle zählt Her. Agrippa seinem Freunde Caligula alle Orte auf, die die Juden occupirt haben. Es sind: Aegypten, Phönicien, Syrien, Cölesyrien, Pamphylien, Cilicien, Asien, Bithynien, Pontus, Thessalien, Böotien, Macedonien, Aetolien, Attika, Argos, Korinth, Peloponnes, Euböa, Cypern, Kreta. Vgl. dazu das Register Act. 2, 9—11.

drängte, auch da, wo das flache Land ganz frei von ihr war, und noch mehr, weil es dieser lauten Race gegeben ist, überall bemerkt zu werden, wo ein anderer Bevölkerungstheil von gleicher Stärke noch lange keine Beachtung fände.

Es wäre vergeblich, die Augen dagegen verschließen zu wollen, daß diese Ansiedelungen überall gleich verhaßt gewesen sind, da wir genau so viel Klagen über sie besitzen als Zeugnisse. Gewohnt über Bedrückung zu schreien, wo sie selbst bedrückten[1] und eine Abneigung, die ihrer Individualität galt, auf ihren Glauben zu beziehen,[2] hatten sie auf der weiten Welt keinen Freund als sich selbst und die Staatsgewalt, der sie sich unbedingt verkauften. Durch das letztere war die jüdische Diaspora freilich, bis zu der eintretenden Spannung der Kriegszeit, eine in gewissem Sinn sogar privilegirte Classe geworden. Nach anderem Maßstab behandelt als alle anderen Provinzialen hatten die Juden in allen neuen, das heißt von den syrisch-macedonischen Königen erbauten, Städten Bürgerrecht und Autonomie.[3] Unabhängig von den Magistraten, regierten sie sich durch eigene Volkshäupter, Alabarchen, Archonten, Genarchen oder Ethnarchen, wie man sie in den Großstädten nannte.[4] Der Alabarch von Alexandrien, mit seinem eminenten Einfluß auf Aegypten und den Welthandel würde schwerlich mit irgend einem der Vasallenfürsten Kleinasiens oder Syriens getauscht haben.[5] An den alten Plätzen hatten die Juden, falls sie nicht auch da, wie beispielsweise in Damaskus, sich Autonomie errangen, wenigstens freie Religionsübung, im Unterschied von allen anderen Culten, die der Regel nach auf ihre Heimath beschränkt blieben, oder wenigstens im einzelnen Fall Genehmigung brauchten. Vom Kriegsdienst waren sie frei,[6] von manchen Abgaben hatte man sie entbunden,[7]

---

[1] Ant. XVI; 2, 5. XII; 3, 2. Philo, In Flacc. M. 525. — [2] Sib. 3, 271. Jos. Ap. 2, 39. — [3] Ant. XII; 3, 1. Interessant ist die Inschrift von Berenike in Cyrenaica (Corp. Inscr. Graec. Vol. III, n. 5361, aus der hervorgeht, daß die Juden jener Stadt ein eigenes *πολίτευμα* unter neun Archonten bildeten. — [4] Cicero ad Atticum 2, 17. Juven. sat. 1, 130. Jos. Bell. VII; 3, 1. Ant. XIX; 5, 2. XX; 5, 2. 3. XIV; 7, 2. 10, 17. 19. XIII; 6, 7. XVII; 12, 4. 2 Cor. 11, 32. — [5] Ant. XVIII; 8, 1. Der Alabarch Alexander von Alexandrien war Vater des römischen Proconsul Tiberius Alexander und Schwiegervater der Prinzessin Bernice. ibid. XIX; 5, 1. Alabarch Demetrius war Schwager des König Agrippa XX; 5, 3 u. s. w. — [6] Ant. XIV; 10, 3. — [7] Ibidem.

auch durften sie an ihren Festtagen nicht vor Gericht geladen werden, ja Agrippa trug in Kleinasien ihren Gefühlen so weit Rechnung, daß er dem Prätor untersagte, sie am Sabbath zur Leistung einer Bürgschaft aufzurufen.[1] Machte ihre Religion sie unfähig, manche Lasten des griechischen Gemeinwesens zu tragen, so doch nicht dazu, die an heidnischen Festen üblichen Bürgerspenden in Empfang zu nehmen. Die Stadtgemeinden waren sogar gehalten, einer getreuen Judenschaft statt der ihr unreinen Gaben von Oel, die entsprechende Geldgabe zuzuweisen, die ihr, falls der übliche Tag der Austheilung auf einen Sabbath fiel, auf einen anderen Tag ausgezahlt werden mußte.[1] Ihre Vortheile schienen zahlreichen Proselyten mit der Beschneidung und dem Spott der Einheimischen nicht zu theuer erkauft. Trotzdem waren sie geneigt, sich als die Verfolgten darzustellen und machten sich auch wohlwollenden Beamten mit ihren ewigen Beschwerden zur Plage.[3] Regelmäßig schlug die gesammte Diaspora Lärm, die rührigen Juden der Hauptstadt voran, wenn ein Beamter sich an dem Eigenthum einer Judengemeinde vergriff, oder einem der Ihren ein Haar krümmte, und gegenüber dem wohleingerichteten Lärmapparat des zu Tumulten, Deputationen, Bittschriften und Apologieen stets aufgelegten Volks, entleidete allmählig den Gehalthabern die Lust, mit ihren jüdischen Gemeinden anzubinden.[4]

Begründeter als *ihre* Beschwerden mochten die der kleinasiatischen und griechischen Städte sein, die sich im eigenen Hause der Uebergriffe der Juden nicht mehr zu erwehren vermochten.[5] Das Zusammenhalten dieser Race, ihre Weltverbindungen, ihre Rührigkeit, schufen den eingeborenen Gewerbtreibenden eine Concurrenz, die schwer auszuhalten war und die, ganz abgesehen von den religiösen Antipathieen, schon für sich den Haß der Heiden stark herausforderte. Gar wenig war der kosmopolitische Rath Jeremia's beachtet worden: „Suchet der Stadt Bestes, wohin ich euch weggeführet und betet für sie zu Jehova, denn in ihrem Wohl wird euer Wohl sein".[6] Egoistisch lebten sie ihren Interessen und waren gewöhnt gegen die Stadtgenossen bei den römischen Gewalthabern Hülfe zu suchen. In der Regel fanden sie diese auch,

[1] Ant. XVI; 6, 4. — [2] Philo, Leg. ad Gaj. Mang. 569. Vgl. Bd. 1, 263. Ant. XII; 3, 1. Ant. XIV; 10, 11. XVI; 6, 2. 4. 6. 7. — [3] Act. 16, 20. 17, 6. 18, 14. Cicero pro Flacco 28. — [4] Cic. pro Flacco 28. Jos. l. c. Philo, legatio a. a. O. — [5] Ant. XVI; 2, 5. — [6] Jer. 29, 7.

denn es gehörte gleichsam zum Testamente Cäsars[1] und den Traditionen des göttlichen Augustus,[2] in diesem Punkt die Politik der Ptolemäer fortzusetzen, die in den jüdischen Colonien die zuverlässigsten Verbündeten der bestehenden Gewalt gesehen hatten.[3] So ist die Zahl der jüdischen Ansiedelungen zu Beginn der Kaiserzeit noch immer im Zunehmen und wir haben in ihnen einen durch ihren Zusammenhang sehr wirksamen Factor der Zeitgeschichte zu sehen, der am Kaiserhof so gut, wie in dem ärmsten Stadtviertel Roms oder in den entlegensten Thälern der Provinz seine Hebel einsetzt. — Man verklagt den Drücker der Diaspora in der Stadt, man ebnet dem Freund der Trastevere in der Provinz die Wege und erfreut sich in dieser Allgegenwart eines Einflusses, der auch großsprechende Advocaten, wie Cicero, beklemmen konnte. Namentlich aber die Handelsverhältnisse, zumal der Kleinhandel, sind Israels unbestrittene Domäne. Der hochwichtige Verkehr mit den Euphratländern lag so vollständig in ihren Händen, daß selbst die Diplomatie sich häufig der großen jüdischen Häuser zu Antiochien, wie des Hauses Saramalla u. A. bediente,[4] während anderseits in Alexandrien das eigentliche Geschäft, nämlich die Kornausfuhr nach Rom, durch Begünstigung der Julier, vornehmlich in ihre Hände gekommen war.

Ein derartiges Verhältniß fiel nun um so mehr in's Auge, als die Judenschaften sich nicht nur von dem sie umgebenden Gemeinwesen streng schieden, sondern gleichzeitig die Verbindung mit ihrer nationalen und religiösen Hauptstadt aufrecht erhielten. Wenn auch in manchfach modificirter Gestalt, blieb dennoch die auswärtige Judengemeinde ein Flecken Israels, und in der letzten Hütte des Maklers, wie in dem reichsten Palaste des Wechslers, herrschte dieselbe Sitte der Heimath. Auch die Diaspora fühlte sich als ein integrirender Theil des Volkes der Verheißung und trug dafür Sorge, dieses Vorzuges nicht verlustig zu gehen. Der Zusammenhang mit der Centralstätte des jüdischen Gottesdienstes war darum auch von den entlegensten Gemeinden nicht aufgegeben. Konnte man nicht hinaufziehen zum Tempel nach Jerusalem, so sendete man doch Geldgaben, die Jahr für Jahr eingesammelt, an den Vororten in Empfang genommen und durch gemeinsame Hiero-

---

[1] Ant. XIV; 10, 8. Sueton, Caes. 85. — [2] Ant. XVI; 6. — [3] Ant. XII; 3 u. 4. XIII; 10, 4; 13, 1. XIV; 6, 2; 8, 1. Ap. 2, 4 u. 5. 3. Mac. 3, 3 a. O. — [4] Bell. I; 13, 5.

pompen nach dem Tempel geleitet wurden. Ein Mal im Leben führte aber jeder rechtgläubige Sohn Israels seine Wallfahrt zum Tempel aus. Dabei herrschte in den einzelnen Gemeinden selbst ein überaus frisches religiöses Leben. Ueberall, wo Juden wohnen, finden wir sie auch kirchlich organisirt. Reichten die Mittel nicht aus, ein Gemeindehaus zu bauen, so hatte man wenigstens einen Betort, eine Proseuche, das heißt irgend einen am Wasser oder auf der Höhe gelegenen geschützten Raum, der gestattete, ungestört Waschungen und Gebete vorzunehmen. In den Weltstädten Alexandrien und Antiochien dagegen war es der Stolz der Judenschaft, ihre Synagogen den kolossalsten Bauten der Hellenen würdig zur Seite zu stellen.[1] Es läßt sich denken, welchen Eindruck den an stumme Ceremonien gewohnten Heiden der Gottesdienst der Juden mit seinen erhabenen Lectionen, seinen schwermüthigen Gesängen und bewegten Unterredungen über die höchsten Räthsel des Lebens machen mußte, um so mehr, als die zahlreichen Aeußerlichkeiten der jüdischen Sitte einen solchen Cultus gar nicht erwarten ließen.

Allein dieser Reiz des jüdischen Gemeindelebens erhöhte sich noch wesentlich dadurch, daß die jüdischen Gemeindehäuser die einzigen Herbergen einer gewissen Freiheit und Selbstverwaltung waren, welche der Cäsarismus dieser Periode nicht niedergerissen hatte. Die Vereinsgesetze des Kaiserreichs waren sonst überaus streng, da man stets fürchtete, die Hetärien würden zu Schlupfwinkeln der politischen Conspiration werden. Eine Gesetzgebung des Mißtrauens ordnete an, unter welchen Bedingungen solche Vereine dürften geduldet werden, wie viel Theilnehmer sie haben, wie oft sie sich versammeln, wie hoch sich ihre gemeinsamen Gelder belaufen dürften. Schließlich gab man nur noch Collegien zu, die die ehrenvolle Bestattung ihrer Mitglieder zum Zweck hatten.[2] Die einzige Ausnahme von dieser Beschränkung des Vereinsrechts machten die jüdischen Synagogen, deren Versammlungen man als rein gottesdienstliche betrachtete. In der That handelte es sich aber hier um ein corporatives Leben, wie es die Gesetze des Reichs sonst nirgends gestatteten.[3] Nach der Consequenz des theokratischen

[1] Philo, Flacc. II, 528. (Mang.) — [2] Mommsen, De Collegiis et sodal. Rom. Kiel 1843. Vgl. namentlich die Briefe Hadrians an Plinius in Plin. Ep. lib. X. — [3] So mußte Augustus die Proconsuln Asiens ausdrücklich anweisen, die Gesetze gegen Hetärien und Mysterien nicht auch auf die Synagogenversammlungen anzuwenden. Leg. ad Caj. M. 592.

Systems waren die Synagogenvorsteher zugleich die Organe, durch die die Judenschaft die ihr eingeräumten Rechte der Selbstregierung und Selbstverwaltung ausübte. So wurde die Synagoge der eigentliche Heerd des Gemeindelebens. Ihre Vorsteher waren ihre Richter mit mehr oder minder ausgedehnten Vollmachten. Auch da, wo die Gemeinde keine bürgerliche Autonomie hatte, war doch das Gemeingefühl stark genug, die Verschleppung von innerjüdischen Angelegenheiten an ein anderes als dieses Forum zu verhindern.[1] „Wagt es einer von euch, sagt auch Paulus in solchem Sinn, der eine Streitsache gegen einen Andern hat, zu rechten vor den Gottlosen und nicht vor den Heiligen?" Vielmehr stellte die Synagoge Schiedsrichter auf, die zwischen Juden und Juden entschieden. Namentlich aber in rituellen Dingen führten die Synagogenvorsteher ein strenges Regiment. Wehe dem, der durch laxe Befolgung des Gesetzes oder durch häretische Behauptungen dem empfindlichen jüdischen Gemeindebewußtsein Anstoß gegeben hatte, sofort vor der Synagoge selbst ward er abgestraft. „Fünf Mal, lesen wir bei Paulus, habe ich von den Juden vierzig Streiche empfangen, weniger einen".[2]

War damit schon den jüdischen Gemeinden eine Autonomie zugestanden, wie sie so kleinen Kreisen sonst nicht gewährt zu werden pflegte, so erhöhte sich der Reiz dieses Gemeindelebens durch den Weltverband, in dem jede Synagoge stand. Bald waren eingekommene Sendschreiben zu verlesen oder eigene zu erlassen, bald zog man allgemeine Angelegenheiten vor das Forum der Einzelgemeinde, und gab andern davon Nachricht. In regelmäßigem Verkehr aber stand man mit dem Mittelpunkt der Theokratie, da das Synedrium zu Jerusalem Sorge trug, den vorausberechneten Festkalender oder wichtige Entscheidungen der Gesetzgebung und andere wissenswerthe Vorkommnisse der gesammten Diaspora bekannt zu geben.[3] So waren Gäste mit oft aufregenden Mittheilungen auch in der abgelegensten Synagoge nichts Seltenes, und wo der Archisynagogos einen fremden Bruder in den Reihen der Andächtigen gewahrt, sendet er ihm den Diener und läßt ihm sagen: „Hast du ein Wort der Ermahnung an das Volk, so rede".[4] Hin und her gehen die Botschaften, selbst in den wildesten und entlegensten Landschaften Kleinasiens findet die Schule von Jeru-

[1] Apion II, 39. 1 Cor. 6, 1 flgd. — [2] 2 Cor. 11, 25. — [3] Bd. 1, Seite 67 flgde. — [4] Act. 13, 15.

salem ihre gehorsamen Filiale, denen die wandernden Pharisäer stets willkommene Boten sind, da sie den abgesperrten und vereinsamten Volksgenossen Nachrichten bringen und ihre Beziehungen mit Zion vermitteln.[1] Stand so schon das letzte Gemeindehaus in einem großartigen Weltzusammenhang, so läßt sich denken, welche Fäden erst in den Synagogen von Antiochien, Alexandrien, Ephesus und Rom zusammenliefen. Mit stolzem Spott reden darum die Glieder der Synagoge von dem schalen Treiben der griechischen Agora, deren Verhandlungsgegenstände, Theater und Circus, ihnen unendlich nichtig vorkamen.[2] Ja die heidnische Bevölkerung selbst hatte davon eine Ahnung, daß es sich in der Synagoge um Größeres handele, daß dort ein Fleckchen freier Erde sei, das gerettet war aus der alles ertödtenden Uniformität des römischen Reichs.

---

## 2. Die Propaganda.

Ein Volk von solcher Allgegenwart und Rührigkeit und dabei von so festem Zusammenhalt, wie das damalige jüdische, wird immer große culturgeschichtliche Wirkungen ausüben. Die bedeutendste derselben war in unserem Fall die religiöse, denn gerade auf diesem Gebiet hatte das Judenthum eine Mission in dieser Zeit. Was die Gebildeten als Aufklärung glaubten, daß *eine* Gottheit sei und nicht viele, und daß die Seele nicht sterbe, wenn der Leib zerfällt — das hatte das Judenthum, nicht als abstracte Sätze eines philosophischen Systems, sondern in der dem Gemüth vertraulicheren Form einer positiven Religion, unter Verbürgung heiliger Bücher und einer ruhmvollen Geschichte.

Dazu kommt ein Zweites. Während es mit allen Nationalculten dieser Zeit abwärts ging, hatte der jüdische vor einem Jahr-

[1] Mth. 23, 15. Ant. XX; 2, 4. Gal. 2, 12. 1, 7. — [2] Man vergleiche die höhnische Erwähnung der *μεγάλα δίκαια* in Sachen der Schaubühne und des Circus, die den versammelten Stadtgemeinden Asiens durch die Asiarchen am Vorort Ephesus eröffnet werden, im 7. Heraklitischen Briefe, (Bernays S. 65) in der die ganze Verachtung des Juden gegen das unnütze Geräusch der griechischen Volksversammlung sich ausspricht.

hundert seine Heldenzeit der Makkabäer gehabt, deren Psalmen und Siegeslieder noch in allen Herzen nachtönten. Während alle anderen Völker weit, weit zurück das goldene Zeitalter, die Offenbarungsepoche ihres Glaubens suchten, lebten die Juden der Verheißung einer baldigst anbrechenden Glanzzeit, in der Jehova seinen Geist ausgießen wird über alles Fleisch und in der die Jünglinge werden Gesichte sehen.

Auch ist der Vortheil nicht zu unterschätzen, der den Diasporajuden daraus erwuchs, daß die sinnliche Basis ihres Cults, der Tempeldienst, sich ihren eigenen Augen und denen der heidnischen Stadtgenossen entzog, so daß ihr Cult aller sinnlichen Bestandtheile zu ermangeln schien. Für eine geistige Erfassung der alttestamentlichen Religion war es nur förderlich, daß die Diaspora fern von dem Prunk des Tempels, von den Wallfahrtsorten und sinnlichen Heiligthümern Palästinas in den kahlen Wänden der Synagoge sich an dem geistigen Inhalt ihres Glaubens erbaute, statt ihre Andacht an den Opferdienst oder ihre Verehrung an Scholle und Stein zu hängen. Was für den Juden des heiligen Landes zusammenfiel, die nationale, historische Seite der Religion und ihr geistiger Wahrheitsgehalt, das schied sich dem Diasporajuden ganz von selbst, da ihm kein Tempel, kein heiliger Ort, keine Aufzüge und Volksfeste den religiösen Gedanken hinter sinnlicher Hülle und traditioneller Zuthat verbargen. Gerade der Synagogengottesdienst mit seiner Lesung, Auslegung und gemeinsamen Besprechung des Textes, war recht darnach angethan, das Vernünftige, Sittliche, ewig Wahre des Mosaismus in den Vordergrund zu stellen und den religiösen Kern aus der historischen Hülle herauszuschälen. So wurden die Synagogen der Juden die ersten Kirchen eines rein geistigen Gottesdienstes und es ist begreiflich, daß sie sich immer mehr mit Zukunftsgedanken erfüllten.

Stolz, siegesbewußt, der Zukunft gewiß, in festem Glauben an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs stand der Sohn der jüdischen Diaspora dem zerfahrenen religiösen Wesen des damaligen Heidenthums gegenüber. Ohne Pietät für die Vergangenheit des Volkes, mit dem er lebte, ohne Verständniß für die Herrlichkeit der Welt Homers und der Jugendzeit der Hellenen bekämpfte er das Heidenthum mit der auflösenden und zersetzenden Ironie einer lieblosen Kritik. Aber während er allen Institutionen, die ihn umgaben, mit innerster Ironie gegenüberstand, hatte er zwischen den gelockerten Fugen des gastfreundlichen Städtewesens seinen eigenen theokratischen Staat gebaut, der das

heidnische Wesen emsig zu überspinnen anfing und von einer Verbindung der „Völkerwelt" mit Jerusalem träumte. Denn Israel war überall und wo es war, wollte es herrschen und zwar herrschen in Verbindung mit der alten Davidsstadt. Hatten die Juden in Judäa seit Beginn der Römerzeit für ihren Anspruch, das erwählte Volk zu sein, vielfach mit der Erinnerung an die Makkabäerkriege und der Aussicht auf eine bessere Zukunft sich trösten müssen, so hatte dafür ihre Diaspora erkannt, daß Israels Vorzug nicht nur in der Aussicht auf künftige Weltherrschaft bestehe, sondern daß derselbe ihr schon in der Gegenwart in der reineren Religion und der besseren Sitte Israels gewährt sei. Stolz erfüllte die Synagoge, wenn sie aus der geistigen Welt der Propheten, in der sie lebte, hinausschaute in ihre Umgebung, wenn sie das wüste Götzenwesen sah und von einer Mythologie hörte, die alles Schändlichste über die eigenen Götter berichtete.[1] Der zunehmende Cultus der Kaiser, die Ueberfluthung mit obscönem Naturdienst, die gelockerte Sitte und die am Tageslicht getriebenen unnatürlichen Laster machten die Juden auf ihr religiöses Erbe um so stolzer.

Es ist ganz aus dem Herzen des Judenthums gesprochen, wenn Paulus in dem Götzendienst und der Sittenlosigkeit der Welt Gottes Zorn über die Heiden erkennt und es charakterisirt vollkommen ihre Stellung, wenn der Apostel die Juden anredet: „Der du aber ein Jude heißest und dich steifest auf das Gesetz und dich Gottes rühmest, du kennest den Willen, und vom Gesetze belehrt weißt du zu prüfen, was recht und unrecht sei, der du dir zutrauest, Wegweiser der Blinden zu sein, Licht derer, die in Finsterniß wandeln, Unterweiser der Unverständigen, Lehrer der Einfältigen, der den Inbegriff der Einsicht und Wahrheit im Gesetze besitzt". Eben dieses stolze Bewußtsein trieb das sonst so engherzig abgeschlossene Judenviertel, seine religiösen Schätze dem Heidenthum anzubieten. Auch forderten schon die heidnischen Angriffe dazu heraus, die Vorzüge der jüdischen Gotteserkenntniß im Gegensatz zu der heidnischen Religion geltend zu machen. Da, wo die griechische Sprache den Gedankenaustausch erleichterte, wie in Aegypten, Kleinasien und Griechenland kam es zu literärischen Erörterungen zwischen Juden und Heiden, in denen, ließe der Haß der Racen sich mit Gründen überwinden, nothwendig den Juden der Sieg verblieben wäre. Da inzwischen die Erfahrung die jüdischen Schriftsteller lehrte,

[1] Jos. contra Ap. 2, 34. Rom. 1. 2.

daß directe Schutzschriften für ihren Glauben vom heidnischen Publicum meist ungelesen bei Seite gelegt wurden, griffen sie zu dem Ausweg, den monotheistischen Gedanken und die messianische Hoffnung ihrer Religion, heidnischen Autoritäten selbst in den Mund zu legen. Für solche religiöse Themata lag es nahe, sich des mythischen Sängers Orpheus zu bedienen, da dieser den Griechen selbst eine literärische Collectivperson geworden war, deren Namen man schon seit Herodots Zeiten den Producten der theologisch-speculativen Gattung mit Vorliebe voranstellte.[1] Orpheus war es ja, der die Mysterien des Dionysos-Zagreus gestiftet und was an tiefsinnigen Sprüchen über den allumfassenden Zeus und das vergeltende Jenseits im Volke lebte, hieß orphische Weisheit. Diese angeblich orphische Literatur stand in solchem Ansehen, daß man sie in den Rhetorenschulen öffentlich erklärte. Um so wirksamer war es, wenn man dieselbe mit jüdischen Producten untermischte, und so konnte schon im Jahr 160 vor Christus einer der Väter der alexandrinischen Literatur, der Peripatetiker und Hofgelehrte Aristobul auf den Gedanken gerathen, dem mythischen Sänger, Gedichte zum Lob des Judenthums in den Mund zu legen und andere verbreitete orphische Verse zu judaisiren. Zu Markt brachte er dieselben in einem Commentar zu den fünf Büchern Mosis, der beweisen sollte, daß das alte Testament die Quelle auch der Philosophie des Plato und Pythagoras, wie der Gesänge des Orpheus, Hesiod, Homer und Linus gewesen. Letzteres wies der geriebene Jude nach durch Einschaltung selbstgefertigter Verse, die dann freilich jüdisch genug ausfielen. Eine Probe dieser Art, in der Orpheus für Abraham, für das jüdische Gesetz, für den Sabbath eintritt, ist uns erhalten.[2] „Gott selbst", sagt hier der thracische Sänger, der Sohn eines Stromgottes und der Muse Kalliope,

> . . . „erkenne ich nicht, denn Nebel umgibt ihn,
> Doch der Gebote zehn verkündigen ihn für die Menschen.
> Ihn vermochte der Sterblichen keiner je zu erschauen.
> Nur ein Einziger durft es: (Moses) der Wassergeborne
> Hat auf zweifacher Tafel vom Himmel die Kunde empfangen".

Mehr noch als die Autorität des thracischen Orpheus mußte imponiren, wenn die uralte Sibylle, die als erithräische dem Heere

[1] Herod. 2, 53. — [2] Euseb. praep. ev. 13, 12. Bei Justin. de monarch. 2. cohort. ad gentes 15. Andere Bruchstücke bei Clem. Alex. und in Euseb. praep. ev. VII, 14; VIII, 10.

Agamemnons geweissagt und als Sibylle von Kumä mit Tarquinius gehandelt, ihre ehrwürdige Stimme für das Judenthum abgab. In der That finden sich unter den als sibyllinisch umlaufenden Gesängen zahlreiche Orakel, in denen die jüdische Propaganda sich an das Gewissen der Heidenwelt wendet, um dieselbe zur wahren Gotteserkenntniß und zu reinerem Leben aufzurufen und ihr das jüdische Volk als das zu bezeichnen: „das den Sterblichen allen als Führer des Lebens gesetzt ist".[1] Der älteste Versuch dieser Art ist die im dritten Buch der sibyllinischen Weissagungen enthaltene Zusammenstellung alter heidnischer Theogonien und Weissagungen, die ein in Aegypten lebender Jude zur Zeit des Ptolemäus Philometor, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Chr. gesammelt und überarbeitet und mit einem anderwärts[2] erhaltenen Hymnus eingeleitet hat.[3] Ausgehend von der Geschichte des babylonischen Thurmbaues und der Sprachverwirrung erzählt hier die Sibylle „die Schwiegertochter Noahs" die Weltgeschichte in seltsamer Vermischung alttestamentlicher Erzählungen und heidnischer Theogonie. Hesiods Uranus identifizirt sie mit dem Vater Noah, Saturn, Titan und Japetus mit Sem, Ham und Japhet und gegen der Titanen Uebermuth läßt sie den Gott Abrahams einschreiten. Wenn dabei die gläubig gewordene Sibylle in ihrer Geschichtserzählung nicht Rom, sondern das Reich Davids zum Mittelpunkt der Weltbewegung macht, so spricht sich darin deutlich der Stolz der Makkabäerzeit aus, in der Israel wieder eine politische Bedeutung erlangt hat und für das ägyptische Judenthum Gegenstand patriotischer Hoffnungen geworden ist. Vervollständigt aber wird die Täuschung durch eine Sammlung von ächten Orakeln, die der Verfasser vielfach mit Eigenem durchsetzt und mit Reminiszenzen aus Ezechiel, Daniel und anderen Propheten erweitert. Das Wesentliche seiner Zusätze besteht nun eben darin, daß er die uralten Unglücksverkündigungen der heidnischen Vaticinien motivirt mit dem prophetischen Hinweis auf die Verkehrtheit des Götzendienstes und die Vernachlässigung des wahren Gottes. Das messianische Heil aber wird den Phöniziern, Aegyptern, Griechen und Lateinern durch die Sibylle von Kumä in Aussicht gestellt, wenn sie durch Unglück gedemüthigt, die Götzen wegwerfen und

---

[1] Sib. III, 195. — [2] Bei Theophil. v. Antioch. ad Autol. 2, 36. — [3] Sibyll. III, 97—807. Vgl. Friedlieb, XXXVII. Ueber den Stand der Frage vgl. Schürer, Neutest. Zeitgesch. 514 f.

zum wahren Gott sich bekehren. Wie diese weitschichtige Sammlung vorliegt, ist sie ein Conglomerat sehr verschiedenaltriger Stücke, die auch später noch mehrfach interpolirt und ergänzt worden sind.

In die gleiche Zeit wie die jüdische Sibylle und Aristobuls Orphica fallen die Worte der Mahnung,[1] für die ein im Aristoteles und Pentateuch gleich gut belesener Jude den Namen des Gnomendichters Phokylides von Milet erborgte, damit er für seine biblische Moral desto willigere Hörer gewinnen möchte. Seine Absicht war, den heidnischen Mitbürgern diejenige Gattung von Gesetzen an's Herz zu legen, die nach der jüdischen Auffassung alle, auch die nichtjüdischen Menschen verbindet oder die, mit der späteren Schule zu reden, Gott nicht an Abraham für den Samen Abrahams, sondern an Noah für die gesammte Menschheit geoffenbart hatte.[2] Am meisten mochte ihm an der Mahnung gelegen sein, die er Phokylides in den Mund legt, sich freundlich gegen das Judenviertel zu verhalten. „Gleich geehrt sagt er,[3] seien die Zuzügler unter den Bürgern, denn wir Alle haben

---

[1] *Ποίημα νουθετικόν.* Vgl. J. Bernays: Ueber das Phokylideische Gedicht. Ein Beitrag zur hellenistischen Literatur. Berlin 1865. Die christliche Ueberarbeitung in Sib. II, 55—153. — [2] Der Verfasser schöpft diese Gebote hauptsächlich aus dem Dekalog, dem 19. Capitel des Leviticus und dem Deuteronomium. Auch manche Proverbien Salomonis hat er mit großem Geschick in classische Hexameter gegossen. Der ganze Gang seines Gedichts erklärt sich nur aus dem der biblischen Stücke, die er vor Augen hatte. Den Namen gerade des bekannten Gnomendichters Phokylides hat er seinen biblischen Moralsprüchen vorangestellt, weil verbindungsloses Nebeneinanderstellen der Sprüche als charakteristische Eigenthümlichkeit des phokylideischen Styls bekannt war. Dio Chrys. II, 79 R. So konnte er um so leichter Aristoteles und Altes Testament und heidnische Orakelweisheit (V. 162) ineinander mengen und für eine gute Sitte werben, die von ihrer strengeren Auffassung der geschlechtlichen Verhältnisse und der Pflichten der Wahrheit und Ehrlichkeit an, bis herab zu den Vorschriften des Erbarmens auch gegen das Thier und bis zu den Speisegeboten, wesentlich jüdisch ist. Seine Absicht war dabei weniger die, die Heiden zur Bekehrung zum Judenthum aufzufordern, als vielmehr durch einen ihres Geschlechts, sie von den Handlungen abzumahnen, die einem jüdischen Manne besonders anstößig sein mußten. In den späteren Zusätzen, deren einige von christlicher, andere von jüdischer Hand herrühren, wird meist noch ein Weiteres in dieser Richtung verlangt, wie denn in der Sibylle (2, 91—96) eine Reihe von Ermahnungen hinter Vers 30 eingeschoben sind, durch die die Speiseverbote noch weiter ausgedehnt werden. Denn diesem Späteren genügt es nicht wie Phokylides, daß man sich kein gefallenes oder angefressenes Fleisch auf dem Markte zuwiegen lasse, sondern seine Mahnung geht weiter: „Nicht zu essen vom Blut und des Opferfleischs sich zu enthalten". — [3] V. 39 flgd.

unstätes Leben in der Fremde zu befahren. Nicht bietet Heimathland den Menschen einen festen Boden".

Ungefähr so alt wie die Phokylideszeiten mag auch die jüdische Aufschneiderei sein, die uns unter dem Titel „Aristeas Brief an seinen Bruder Philokrates" erhalten ist und die Philo und Josephus als baare Wahrheit benützt haben.[1] Das Buch handelte über die Entstehung der Septuaginta, ein Vorwurf, der reichlich Gelegenheit gab, die Hoheit des jüdischen Gesetzes, den Pomp des Tempels, die Weisheit des Hohenpriesters zu preisen und im Vorbeigehen auch die Privilegien der ägyptischen Judenschaft einzuschärfen. Während es indessen diesem Schriftsteller mehr um's Prahlen als um's Bekehren zu thun war, werfen sich die Späteren auf eine ganz entschiedene Propaganda. Wie Aristobul den thracischen Sänger, so hat ein Jüngerer auch Sophokles der Beschneidung zugeführt, indem er dem götterehrenden Tragiker eine Kapuzinerpredigt gegen die griechische Götterwelt in den Mund legte.[2] Aehnliche Polemik treiben die beiden Apokryphen „von dem Bel und dem Drachen" und „der Brief des Jeremia", deren Alter schwer zu bestimmen ist, die aber die ätzendste Lauge jüdischen Spotts über den heidnischen Cultus ausgießen.

Eben das ist auch wesentlich die Absicht eines ephesinischen Juden, der sich ziemlich nah mit dem Apostel Paulus berührt haben muß und der um die Mitte des ersten Jahrhunderts an die Bürger der Artemisstadt Heraklitische Briefe richtete, um dem verkehrten Volk von Ephesus auseinander zu setzen, warum ihr düster blickender Philosoph nie in seinem Leben gelächelt habe.[3] Die herbe Maske des „pöbelschmähenden" Heraklit wird hier von einem Sohn der Synagoge vorgehalten, um mit Nachdruck gegen die Laster des Heidenthums und die Thorheiten des Götzendienstes aufzutreten, und nicht minder für die monotheistische Wahrheit, für jüdische Speisegesetze und die Rechte der Sklaven, Eunuchen und aller unterdrückten Racen eine Lanze zu brechen.[4] In die gleiche Reihe gehören ferner Eupolemos,[5] der in

---

[1] Der Brief selbst in Merx' Archiv für wissensch. Erforschung des alten Test. Bd. 1, S. 241—312. 1868. Vgl. Jos. Ant. XII, 2. Philo, vita Mos. bei Mangey 139 f. — [2] In Clemens Al. Stromata 5, 4. Bei Bentlei, p. 462. 529. — [3] J. Bernays, Die heraclit. Briefe. Berlin, 1869. — [4] Vgl. den 4. u. 7. Brief. — [5] Euseb. praep. ev. IX, 17. 26. 30—34. 39. Clem. Al. Strom. I, p. 343. ed. Sylburg. Joseph. Ap. 1, 23.

historischen Schriften, Artapan,[1] der in einem Werk über die Juden, Demetrius,[2] der in seinen Erzählungen aus der hebräischen Urzeit die gleichen apologetischen Tendenzen verfolgte.

Zahlreich endlich sind die Interpolationen, durch die jüdische Abschreiber ihren Glauben auch in heidnische Klassiker einzuschmuggeln wußten, wie z. B. in der Odyssee der Floß des Odysseus dazu herhalten mußte, um zu lehren, daß Gott in sechs Tagen die Welt geschaffen, während es im Text heißt: „Jetzt war der vierte Tag, an dem ward Alles vollendet".[3]

Aus diesen trümmerhaften Resten einer pseudonymen Judenliteratur der Diaspora ergibt sich deutlich, wie die öffentliche Meinung unter dem Deckmantel großer Namen bearbeitet werden sollte für die Sache Israels. In solchem Versteckspielen lag nichts, woran das sittliche Bewußtsein damals Anstoß genommen hätte, vielmehr bediente man sich dabei nur einer ganz geläufigen Form der Schriftstellerei, in der auch die philosophischen Schulen auf die öffentliche Meinung zu wirken pflegten. Aber allerdings war es dabei darauf abgesehen, jener Richtung der Zeit Rechnung zu tragen, die den ältesten Religionen den unverfälschtesten Wahrheitsgehalt zuschrieb. Uralte Zeugen sollten das hohe Alter der jüdischen Religion beglaubigen. So hat der eben genannte Artapan[4] den Gesetzgeber Moses sogar identificirt mit dem mythischen Musäus, den die Griechen den ältesten Dichter nannten; ja er behauptet, Moses sei es, der den Völkern die Buchstabenschrift gebracht und den sie irrthümlich als Hermes verehrten. Gemäß diesem höheren Alter der jüdischen Religion sollte denn auch Alles, was an wahrer Gotteserkenntniß bei den Heiden sich fand, nur ein trüber Abfluß des hellen Stromes alttestamentlicher Gottesoffenbarung sein. In diesem Sinn hat der Peripatetiker und Hoftheologe Aristobul seinen König Ptolemäus Philometor beschieden, Plato hat unsere Gesetzgebung zum Muster genommen und es ist gewiß, daß er sie nach ihrem ganzen Umfang gekannt hat. . . . Dasselbe gilt von Pythagoras, der auch nicht wenige seiner Lehren von uns erborgte".[5] Nicht minder, wenn die Hellenen Alexandriens dem jüdischen Pochen auf ihr Gesetz, die Herrlichkeit ihres Religionsbuchs, des ewigen Homeros entgegenstellten, erwiedert unverzagt die jüdische Sibylle:

[1] Euseb. praep. ev. IX, 18. 23. 27. — [2] Ibidem 21. 29. — [3] Od. 5, 262. — [4] Euseb. praep. ev. 9, 18—23. — [5] Euseb. praep. ev. XIII; 12, p. 663.

„Meine Worte entlehnte und Verse der Sänger von Chios,
Denn mit den Händen zuerst hat er meine Bücher entfaltet".[1]

Fassen wir nun im Allgemeinen den Inhalt dieser jüdischen Tractate zur Bekehrung der Heidenwelt in's Auge, so verrathen sie ein überraschendes Verständniß für die damalige religiöse Zeitlage und ihre Bedürfnisse. Mit sicherem Takte stellen sie aus dem Schatze des Mosaismus diejenigen Gedanken in den Vordergrund, die mit der dualistischen Weltanschauung der Griechenwelt harmoniren, während von den rituellen Forderungen, auf die man in Palästina selbst damals den weitaus überwiegenden Werth legte, niemals die Rede ist. Namentlich sind es zwei Momente, von denen sich das Judenthum eines sichern Eindrucks auf alle religiösen Herzen versieht: ein Mal die erhabene Gottesvorstellung des alten Testaments und demnächst die Lehre von den letzten Dingen, vom drohenden Gerichte und dem verheißenen Reiche Gottes. Monotheismus und messianische Hoffnung, der Glaube an einen Gott und an den Sieg des Guten auf der Welt, das sind die zwei Grundwahrheiten, auf die die pseudonyme jüdische Literatur ihr Judenthum reducirt. In den vollen Tönen eines tief begründeten Gottesbewußtseins wendet sich der schöne Eingang der jüdischen Sibylle an die Heidenwelt:

„Ein Gott ist, ein einiger Gott, unendlich und ewig,
Herrscher des Alls, unsichtbar selbst, doch Alles erblickend,
Wird er selbst von sterblichen Wesen nimmer gesehen.
Ihn den alleinigen Gott verehret als Herrscher des Weltalls,
Statt den Dämonen Opfer zu bringen, den Geistern im Hades.
Kommet und sucht nicht die Finsterniß stets und die Nacht auf!
Siehe, wie strahlt so herrlich das Licht der prächtigen Sonne!
So erkennet es doch und senket die Wahrheit in's Herz euch:
Ein Gott ist, der Regen und Wind und Stürme zusendet,
Und den zackigen Blitz, Pest, Hunger und herbe Betrübniß,
Schneegestöber und Eis. Doch wer könnte Alles erzählen?
Ueber den Himmel gebeut er, die Erde regiert er, der Herrscher,
Welcher allein Gott ist, der unbezwingliche Schöpfer,
Der auch die Form und Gestalt der Menschen aufrecht gemacht hat,
Und der die Art und Natur aller lebenden Wesen gefüget".[2]

Was man auch sonst gegen die Originalität und Geistesrichtung dieser hellenistischen Schriften einwenden mag, der monotheistische Ge-

[1] Sib. 3, 425. Vgl. Weisheit Sal. C. 10—12. Contra Ap. 2, 39. —
[2] Sib. Frag. I. Friedlieb, Seite 5.

danke beherrscht sie überall mit pathetischer Stärke und die schwungvolle Verkündigung des einen, rein geistigen Gottes macht um so größeren Eindruck, als dieselbe überall auf den dunkelen Hintergrund des heidnischen Götzenwesens Bezug nimmt. So ist es im Grunde ein vollkommen pädagogischer Gang, den die Sibylle einschlägt, um auf die Gewissen der Heiden zu wirken. Sobald sie Abscheu nicht nur vor der Thorheit, sondern auch der Verworfenheit des Götzendienstes geweckt und den Glauben an den einen, geistigen, unsichtbaren Gott gekräftigt hat, bietet sie die Hand, damit der Leser auch für seine Person zur Verehrung des wahren Gottes gelange. Denn ungesucht reiht sich der Schilderung der heidnischen Verkehrtheiten der Preis des Volkes an:

„Das um der Sonne kreisförmigen Lauf sich nicht kümmert,
Nicht um des Oceans Tiefe, noch Wasser des bläulichen Meeres,
Nicht um des Nießens Zeichen, noch um die Vögel der Augurn,
Noch um Betrüger, noch um Zauberer oder Beschwörer,
Nicht um thörichter Fabeln Trug von Ventriloquisten,
Auch nicht sagen sie her aus den Sternen chaldäische Deutung,
Auch betrachten sie nicht die Gestirne, da all Das nur Trug ist".[1]

„Uns verführte nicht, sagt stolz der Verfasser des Buches der Weisheit, arger Menschen Kunsterfindung, noch der Maler unnütze Arbeit, ein Bild mit bunten Farben bemalt, deren Anblick den Thoren zur Schande gereichet".[2] Woher aber anders stammte dieser unendliche Vorzug Israels als aus der Herrlichkeit seines Gesetzes? Hört man die Hellenisten über das Gesetz reden, so sollte man glauben, das Gesetz, „das zum Fluch gereicht", enthalte nichts Anderes als Vorschriften der reinen Humanität, der Herzensreinheit und Menschenliebe, des Erbarmens und der allgemeinen Brüderlichkeit. Es ist die der Sibylle, Phokylides, dem Buch der Weisheit, Philo und Josephus gemeinsame Taktik, dem Heidenthum gegenüber bei der Darstellung des jüdischen Gesetzes von den rituellen Vorschriften desselben gänzlich abzusehen und es für einen Complex rein humanitärer Vorschriften auszugeben, die der allgemeinsten Zustimmung gewiß sein mußten.[3] Die ewigen Gesetze der Vernunft, Liebe und Sittlichkeit sind es, die nach dieser Darstellung der Pentateuch allein enthält. „Da unsere Gesetze die

[1] Sib. III, 221–228. — [2] Weish. Sal. 15, 4. — [3] Am weitgehendsten bei Jos. Ap. 2, 24 flgde. Ant. XVI, 6, 8. Sib. III, 234—247.

vollkommenste Gerechtigkeit enthalten, sagt Josephus, müssen wir durch dieselben gegen Alle wohlwollend und herzlich werden und wir verlangen diesen Geist der Humanität in unseren Einrichtungen anerkannt zu sehen".[1] So konnte der Verfasser des Buches der Weisheit dem höhnenden und lästernden Pöbel Alexandriens gegenüber kühnlich behaupten, daß der erstgeschaffene aller Geister, die Weisheit, ein Hauch der großen Kraft, das Princip alles Lebens und gottgefälligen Wesens, im jüdischen Gesetz ihre Wohnung aufgeschlagen habe und daß darum außer Israel kein Heil sei. Zur wahren Sittlichkeit führte nur der Anschluß an die Synagoge. Zu einem solchen Anschluß treiben aber auch die drohenden Strafgerichte, die immer deutlicheren Zeichen der Zeit, ja die heidnischen Orakel selbst, die die Sibylle den Völkern in's Gedächtniß zurückruft.[2] Dem aber, der sich zum einigen, wahren Gott bekehrt und abläßt vom Dienst der Dämonen und der unmündigen Creatur,

„Dem wird fallen als Loos das Leben, auf ewige Zeiten.
Wohnen wird er, wo üppig es grünt, im Garten von Eden,
Kosten das liebliche Brot, herstammend vom strahlenden Himmel".

So werden schließlich alle süßesten Bilder und Verheißungen der Propheten dem Heidenthum vorgeführt. Sobald die Welt zum jüdischen Gott und jüdischen Gesetze sich wendet, wird Eintracht, Liebe, Treue, Gastfreundschaft auf Erden herrschen, die Bäume werden grünen und die Heerden sich mehren, Wolf und Lamm werden zusammen weiden und der Säugling mit den Drachen spielen. Das wird die Zeit sein, wo nur ein Gesetz noch sein wird und nur ein Tempel

„Und in Gesängen dann fließt vom Munde die liebliche Rede:
Auf und fallt allsammt auf die Erde und lasset uns anflehn
Den unsterblichen König, Gott, den Großen und Höchsten.
Lasset zum Tempel uns senden, denn er allein ist der Herrscher;
Lasset uns All' das Gesetz des höchsten Gottes erwägen;
Denn das gerechteste ist's von allen hienieden auf Erden".[3]

Es liegt in der Natur solcher Missionstractate, daß sie die Grundgedanken ihrer Religion fort und fort bis zur Ermüdung variiren und durch ihre Anbequemung an das Verständniß der Heidenwelt die ursprüngliche Kraft der heiligen Schrift verdünnen, ihre rhetorische Schönheit abschwächen. Die gleiche salbungsvolle Breite und weit-

[1] Ant. XVI; 6, 8. — [2] Sib. III, 675—680. — [3] Sib. III, 710—728.

schweifige Wiederholung ewig derselben Gedanken haftet auch der jüdischen Sibylle an, die man nicht mit Unrecht den Behälter genannt hat, „in dem reiche Zuflüsse aus den fadesten Gewässern der Predigtmoral, wie aus den lebendigen Strömungen der individuellen Völkergeschichte und Poesie zusammenrannen".[1] Ohne Zweifel würde die griechische Bibel selbst eine ganz andere missionirende Wirkung geübt haben, hätte sie ebenso Zutritt in dem heidnischen Haus gehabt, wie die hinter den Falten der Sibylle versteckte Schriftgelehrsamkeit Alexandriens. Allein sie wirkte nur auf diejenigen Heiden unmittelbar, die sich bereits ein Herz gefaßt hatten, die Schulen der Juden zu besuchen.

Dennoch hatten auch diese pseudonymen jüdischen Scribenten einen großen Einfluß auf die Denkweise der Zeit. Ihres ätzenden Spottes bedurfte es kaum mehr, um die Grundlagen der bestehenden Religion vollends aufzulösen. Darin war ihnen die griechische Philosophie selbst zuvor gekommen. Aber ganz abgesehen von dem indirecten, unter die Imponderabilien zu rechnenden, Einfluß des jüdischen Theismus auf den der platonischen Schulen, sind durch diese pseudonymen Schriften den Zeitgenossen eine Reihe positiv jüdischer Vorstellungen vermittelt worden, wie sich unschwer nachweisen läßt. Eine ausdrückliche Bezugnahme Virgils auf unsere Sibylle[2] zeigt zunächst, daß das römische Heidenthum, die Priestercollegien nicht ausgenommen, sich dieses jüdische Orakel als ächtes, uraltes Wort der Sibylle von Kumä hatte aufreden lassen. Was denn aus diesem jüdischen Vorstellungskreis vor Allem Rom imponirte, war der eschatologische Theil. Jene dunkle Angst vor bevorstehenden Strafgerichten und die Erwartung einer großen Weltkatastrophe, wie wir sie in Götterssprüchen und Schriftstellern dieser Zeit begegnen,[3] stammt also in letzter Reihe aus der apokalyptischen Weltanschauung des damaligen Judenthums her. Es scheint auch, als ob die Synagoge je und je durch ganz specielle Ankündigungen diesen Glauben genährt hätte, wenigstens enthält die Sibylle zahlreiche Orakel, die die Zornesbotschaft an ganz specielle Anlässe anknüpfen. Die römische Theologenschaft — und auch hier stehen wieder die Stoiker im Vordergrunde — beeilte sich denn, diese jüdische Superstition in's Lateinische zu übertragen. Gemäß der Lehre der Akademiker und Stoiker, daß das Weltjahr aus zehn säcularischen

[1] Bernays l. c. — [2] Eclogе IV. — [3] Tac. ann. 6, 28; 12, 43. 64. Hist. 1, 3. Suet. 4, 6. Cass. Dio 60, 35.

Monaten bestehe, lautete die Erwartung des messianischen Reichs für die römischen Augurn dahin, das Weltjahr neige sich seinem Ende zu und der Monat Saturns, das goldene Zeitalter, werde nun wiederkehren.[1] So sang Virgil im Jahre 40 vor Chr.:

„Schon ist das Ende der Zeit nach dem Liede von Cumä gekommen,
Groß von neuem beginnt Jahrhunderte lang die Geschichte.
Schon auch kehret Asträa, es kehrt die saturnische Herrschaft
Und ein neu Geschlecht entspringt dem erhabenen Himmel.

Genauer war die Meinung der Orakeldeuter, daß mit Julius Cäsar's Tod der neunte Weltmonat und damit die Herrschaft der Diana geschlossen sei. So hatte bereits die letzte Periode, die Apoll's, begonnen und da die Säcularmonate von ungleicher Länge waren, und die ganze römische Welt das Ende der Unruhen des zweiten Triumvirats ersehnte, so war man geneigt, diese letzte Zeit möglichst kurz zu berechnen. Virgil meint sogar, freilich nur mit halbem Ernst, sie sei schon auf der Neige und gehe mit dem Jahre 40, dem Consulate des Asinius Pollio zu Ende. Der erste Aeon im Kreislauf der Jahre kehrt mit dem Consulate Pollio's, (auch der Krönung des ersten Herodes) der Welt zurück. In dieser goldenen Zeit Saturns, deren Bild Virgil vor uns entrollt, erkennen wir aber unschwer die messianische Zeit der Sibylle, das heißt der hebräischen Propheten, deren Gesichte Virgil hier reproducirt. Einen Knaben sieht der Sänger vom hohen Himmel herniedersteigen, um der Erde das goldene Zeitalter zu bringen. Ohne mühsamen Anbau wird die Erde diesem Kinde ihre Gaben spenden, von selbst nahen ihm die Ziegen mit strotzenden Eutern und Friede lagert sich auf Erden. Die Rinder werden die Löwen nicht mehr fürchten, um die Wiege werden Blumen sprießen, es sterben die Schlangen, abdürrt das Giftkraut und wild wächst der ausländische Balsam. Ist herangewachsen der Knabe, dann beginnt die goldene Zeit. Der Handel hört auf, denn jedes Land bringt selbst alle Producte. Der Winzer arbeitet nicht mehr im Schweiß seines Angesichts; selbst dem Pflugstier nimmt man das Joch ab, das ihn plagte; die

[1] Vgl. Ladewig, Virgils Gedichte, zu Ekloge IV. Die Weissagung selbst, die auf den Sohn des Asinius Pollio geht, wurde von Eusebius (Vita Const. 5, 19) und Augustin (Civ. dei 10, 27) u. A. auf Christus gedeutet. Vgl. Bd. I, 34.

Wolle braucht man nicht mehr zu färben, denn schon auf der Weide wandeln die Lämmer in Purpur, Saffran und Scharlach. Solche Zeiten zu spinnen drehen die Parzen eben die Spindel und ungeduldig dehnt sich die Welt unter der Last des Himmels, und Erde und Meer sehnen sich nach der Erfüllung:

„Möchte so lang mir reichen das glimmende Flämmchen des Lebens,
Sammt dem Hauch in der Brust, diese Zeiten zu schaun".

So reflectirte sich in Virgils Bewußtsein jener alte Spruch Jesaja's, „ein Kind wird uns geboren, ein Sohn uns gegeben und man nennt seinen Namen Wunder, Rath, starker Gott".[1] Freilich die Anwendung, die er von der ehrwürdigen Verheißung macht, stürzt uns sofort herab von der religiösen Höhe, in der die Sibylle sich bewegte, in die niedrige Sphäre literarischer Schmeichelei. Das Kind, das er meint, ist das seines Gönners Pollio, C. Asinius Gallus, der Jugendgenosse der Herodessöhne,[2] der mit nichten das goldene Zeitalter brachte, sondern unter Tiberius des Hungertodes starb.[3] Der jüngere Ovid hatte bereits die Hoffnung wieder zurückgestellt, daß das goldene Zeitalter, das Virgil vom Frieden von Brundisium datiren wollte, sofort in Aussicht stehe. Saturns Periode liegt hinter ihm in grauer Ferne, aber auch er schildert das Zeitalter des Friedens und die folgende Verschlechterung der Generationen, und weiterhin die Sündfluth, die die Himmlischen sendeten, mit Farben, die er, ohne es zu wissen, dem verachteten jüdischen Volke verdankt.[4]

So war nicht nur der jüdische Monotheismus, sondern es waren auch die concreten Zukunftshoffnungen der jüdischen Religion den Römern bekannt geworden und es läßt sich wohl denken, daß Vorstellungen, die aus dem dumpfen Judenviertel und der verachteten Synagoge bis in die obersten Regionen der gebildeten Welt emporgestiegen waren und im Kreise Octavians ihren Wiederhall fanden, unter den unteren Volksschichten einen um so stärkeren Anklang finden mußten. Hier nahm man die messianische Verheißung, wie sie selbst genommen sein wollte, nicht als einen poetischen Traum, sondern als ernste Prophezeiung. Unter den Bevölkerungstheilen, die nicht bloß in der Phantasie, sondern aus bitterster eigener Erfahrung wußten,

---

[1] Jesaja 9, 6. — [2] Bd. 1, 252. — [3] Tac. An. VI, 23. — [4] Ovidii Metamorph. 1. 89—437.

daß jetzt das eiserne Zeitalter sei und die Erde sich krümme unter der Last der Gewaltthat und Sünde, vernahm man mit Begierde diese frohe Kunde. Was den Schöngeistern des augusteischen Zeitalters ein brauchbares poetisches Motiv war, das war dem nach Abhülfe seufzenden gemeinen Mann eine reelle Hoffnung. Er lauschte dem Raunen des greisen Juden, dem Gemurmel der alten Jüdin mit heiliger Andacht.[1] Die Worte der Propheten waren ihm ein Angebot, das ernstes Zugreifen räthlich machte, denn sie versprachen dem Bußfertigen, abseits von dem in Sinnlichkeit versunkenen Götzenwesen, den Weg zur heiligenden Gottesnähe zu zeigen und verhießen hinter dem Jammer des Triumvirats und Cäsarenthums den Tag des ewig Schönen und Guten. Allerdings hat die Bevölkerungsklasse, um die es sich hier handelt, keine literärischen Zeugnisse ihres Denkens und Hoffens hinterlassen, aber von der Energie ihrer Ueberzeugung zeugt ihr muthiger Entschluß, den Fuß über das verachtete Judenviertel zu setzen und unter Beirath bettelnder Hebräer die Weihen zu erwerben, die zum Zutritt zur Synagoge berechtigten.

## 3. Die Proselyten.

Daß die heidnische Bevölkerung im Ganzen die orientalischen Fremdlinge in ihren Städten mit ihrer Absonderungssucht und den absonderlichen Gebräuchen ihres Hauses, nur mit ausgesprochenem Widerwillen betrachtete, ist aus allen Stellen klar, in denen römische und griechische Schriftsteller von den Juden reden. Dennoch aber bestand auch wieder ein starker Zug der religiösen Naturen zur Synagoge, denn die erhabene Gottesvorstellung des alten Testaments, die Herrlichkeit der Psalmen und Propheten zog viele der an der eigenen Götterwelt irr Gewordenen in den Bann des jüdischen Gottesdienstes, zumal in einer Zeit, die in so manchfacher Beziehung zur Sektenbildung angethan war.

Dieselbe Verödung des öffentlichen Lebens, die die geistreiche Jugend der literärischen Beschäftigung zuwendete und eine Glanz-

[1] Juvenal VI, 541 flgd.

epoche der Poesie heraufführte, trieb die Armen an Geist in die Synagoge, die dem Leben auch einen gemüthlichen Inhalt zu geben vermochte. „Es gibt keine einzige griechische oder nichtgriechische Stadt, sagt Josephus,[1] wohin sich nicht die Sitte des siebenten Tages, an dem wir feiern, verbreitet hätte und wo nicht die Fasten, Lichterfeste und viele von unseren Verboten in Betreff der Speisen beobachtet würden. Sie versuchen aber auch unsere gegenseitige Eintracht, Freigebigkeit mit unserem Eigenthum, Thätigkeit in den Handwerken und Ausdauer in den wegen der Gesetze erlittenen Uebeln nachzuahmen. Das Wunderbarste aber ist, daß das Gesetz, stärker als die Reize zur Sinnenlust, sich selbst unzerstörbar festgesetzt hat. Wie Gott sich durch die Welt ergießt, so ist das Gesetz durch die Menschheit geschritten." In der That hat Josephus hier nicht zu viel gesagt, denn es fehlt nicht an Beispielen, daß ganze Gemeinden, wie die Galater des Paulus, sich zur Beschneidung drängen.[2] Zu Rom,[3] Alexandrien,[4] Antiochien,[5] Damaskus[6] und den übrigen Großstädten zählte man oft eine eben so große Zahl von Judenfreunden als von Juden selbst. Namentlich aber war es das weibliche Geschlecht, das in der Synagoge die Tröstungen fand, die ihm der öffentliche Gottesdienst nicht mehr gewährte. Zu Damaskus zog geradezu die überwiegende Mehrheit der Frauenwelt die Gesänge der Juden und den stillen Sitz in den vergitterten Räumen der Synagoge den häßlichen und geräuschvollen Processionen der syrischen Göttin und den kalten Räumen der hellenischen Tempel vor.[7] Wenn so Paulus oft nur Weiber auf den Betplätzen findet und für seine Gemeinschaft gewinnt,[8] oder wenn Ovid den Stutzern der Hauptstadt empfiehlt, an den Thüren der Bethäuser die Schönen zu mustern,[9] so beweist beides den stillen Zug des Frauengemüths zu der Herrlichkeit des alten Bundes, der sie hier festhielt, trotz allem, was sie an den Söhnen Abrahams mochten auszusetzen haben. Im Großen und Ganzen wird man darum auch die Anziehungskraft des Judenthums auf die Zeitgenossen nur der magnetischen Wirkung zuschreiben dürfen, die das Gute, durch alle entstellen-

---

[1] Ap. 2, 11 u. 39. Aehnliches bei Philo, Vita Mos. Mang. 137. Seneca bei August. Civ. Dei 6, 11. In De superstit. ed Haase III, p. 427. — [2] Gal. 5, 2; Ant. XX; 2, 2. — [3] Tac. ann. 5, 5. — [4] Strabo bei Jos. Ant. XIV; 7, 2. — [5] Ant. III; 3, 2. Bell. II; 3, 3. — [6] Bell. II; 20, 2. — [7] Bell. II; 20, 2. — [8] Act. 16, 14. 17, 4. — [9] Ars amat. 1, 76.

den Hüllen hindurch auf die Guten zu üben pflegt und nur nebenher mögen andere Motive in's Spiel kommen.

Dieser still missionirenden Wirksamkeit der griechischen Bibel und der jüdischen Synagoge ging aber auch zur Seite die geschäftige Proselytenmacherei der Pharisäer, die Meer und Land umzogen, um Judengenossen zu werben. Unter den namhafteren Schriftgelehrten galten namentlich Rabbi Hillel und Gamaliel dafür, besondere Freunde der Heidenmission zu sein. Auch der Sohn Gamaliel's, der nachmalige Synedrialpräsident Simon, pflegte zu sagen: „Wenn ein Heide kommt, in den Bund einzutreten, so reiche man ihm die Hand, um ihn unter die Fittige der Gottheit zu bringen".[1] Schon Jesus kannte die Geschäftigkeit der Pharisäer nach dieser Richtung und tadelte sie, zumal oft die Eitelkeit sich mit den Heiden brüstete, die sie der Beschneidung zugeführt. „Wehe euch Schriftgelehrte und Pharisäer, heißt es, ihr Heuchler, daß ihr Meer und Land umziehet, einen Proselyten zu machen und wenn er's geworden ist, machet ihr aus ihm ein Kind der Hölle, zwiefältig mehr denn ihr seid",[2] und ganz so urtheilte Paulus von den judenchristlichen Pharisäern: „Nicht ein Mal sie selber halten das Gesetz, sondern sie wollen, daß ihr euch beschneiden laßt, damit sie sich eures Fleisches rühmen mögen".[3] Es ist eine Geschäftigkeit, die vielfach an den Eifer der ersten christlichen Missionen erinnert, mit der manche Rabbinen sich auf diese Thätigkeit werfen. So bekehrte ein jüdischer Kaufmann Ananias den exilirten Prinzen Izates von Adiabene und als dieser aus dem Exil nach Adiabene zurückkehrte, fand er inzwischen alle Weiber der Familie, die alte Königin Helene voran, durch einen zweiten Juden für den gleichen Glauben gewonnen, und bald genug erschien ein Dritter, Rabbi Eleazar, der die volle Gültigkeit des jüdischen Gesetzes verfocht und dem König auch die Beschneidung aufdrang.[4] Mit gleicher Geschäftigkeit hat der junge Pharisäer Josephus, kaum dem Schiffbruch entronnen, in Puteoli nichts Eiligeres zu thun, als sich bei der gläubigen Poppäa einzuführen und sie für jerusalemitische Angelegenheiten zu interessiren.[5] Kurz es war wirklich an dem, daß die Pharisäer Wasser und Land umzogen, um Juden-

[1] Leyrer in Herzog's R.-Enc. Artik. Proselyt. p. 242. — [2] Mth. 23, 15. — [3] Gal. 6, 13. — [4] Ant. XX; 2, 2 flgde. Bell. II; 19, 2. V; 2, 2. 4, 2. 6, 1. VI; 4. Nach der häufigen Erwähnung offenbar Sache des größten Stolzes für Josephus. — [5] Vita 3.

genossen zu werben. Aber auch der andere Theil des Herrenwortes bestätigte sich in vollem Umfang. Die Rabbinen selbst sind durchaus nicht unbedingte Lobredner der Bekehrten, um die sie so eifrig geworben hatten. Wenn auch die Meisten ohne Zweifel aus reinen Motiven der wenig geachteten Religion beitraten, so ist damit doch nicht ausgeschlossen, daß auch weltliche Rücksichten beim Uebertritt einzelner mitwirkten. Lockend war die Freiheit der Juden vom Militärdienst und vielleicht ist es nicht ohne bestimmtere Veranlassung, daß Tiberius im Jahre 19 die vielfach anstößig gewordene römische Judengemeinde zur Strafe für jenen Handel mit Fulvia gerade mit einer Recrutirung heimsuchte.[1] Mag solche Immunität und geschäftliche Abhängigkeit den gemeinen Mann oft zum Uebertritt bestimmt haben, so ist es dagegen bei höher Stehenden gemeinhin der Vorsatz, eine reiche Jüdin heimzuführen, der sie zur Annahme der Beschneidung geneigt machte.[2] Außerdem kannte man Proselyten des königlichen Tisches, die mit Rücksicht auf die kleinen jüdischen Höfe sich dem Judenthum accommodirten, Löwenproselyten, die in Folge trauriger Erfahrungen, oder aus Furcht vor Unglück, oder aus Schrecken über Landplagen, oder in Gefahr sich zu Jehova gewendet hatten, wie einst die Bewohner Samariens thaten, als Löwen sie heimsuchten,[3] oder Angstproselyten, wie der Tribun Metilius, Commandant der Antonia, der im Jahre 66 zur Rettung des Lebens das Judenthum annahm.[4] Wie schon diese Namen zeigen, sind die Rabbinen selbst hurtig gewesen, die Motive ihrer Schützlinge zu verdächtigen und die, die man so brandmarkte, mögen in der That zwiefältige Kinder der Hölle gewesen sein. Aber es wäre doch Thorheit, eine so bedeutende Erscheinung, wie das damalige Proselytenwesen, aus zufälligen und unreinen Gründen erklären zu wollen. Die überwiegende Zahl gottesfürchtiger Heiden hat in der Synagoge sicher nichts Anderes gesucht als den wahren Gott.

Was nun die Stellung der Proselyten innerhalb des Synagogenverbands betrifft, so haben die Schriftgelehrten mit gewohnter Umständlichkeit die Frage der Proselytengesetzgebung durch Jahrhunderte hindurch discutirt und der Umfang der den Judenfreunden auferlegten

---

[1] Tac. an. 2, 85 denkt wohl in erster Reihe an Proselyten: quatuor millia libertini generis ea superstitione infecta. Vgl. Suet. Tib. 36. Ant. XVIII; 3, 5. — [2] Ant. XX; 7, 2. 3. XVI; 7, 6. — [3] 2 Koen. 17, 26. Vgl. Leyrer, Herzog's R.-Enc. 12, 242. — [4] Bell. II; 17, 25.

Verpflichtungen ist zu verschiedenen Zeiten ohne Zweifel ein sehr verschiedener gewesen.[1] Zunächst kam die Synagoge dem suchenden Heidenthum zwei Schritte entgegen. Sie verlangte von dem heidnischen Manne keineswegs Erfüllung aller der Vorschriften, unter deren Zucht der Jude selbst aufgewachsen war. Jenem Zurückstellen des Rituellen in der literarischen Verherrlichung des Gesetzes entsprach vielmehr die milde Praxis auch der Synagoge, die von dem gläubigen Heiden nur verlangte, daß er sich aller derjenigen Handlungen enthalte, die dem Sohne Israels zu grobem Anstoß gereichen.

Es bot sich für ein solches Verhältniß eine Analogie in den Vorschriften des Gesetzes selbst. Das alte Israel duldete den Fremdling in seinen Thoren unter der Bedingung, daß er den Sabbath halte,[2] Jehova nicht lästere,[3] kein Blut, noch ein ersticktes Thier esse, überhaupt alle „Gräuel" meide. So ließ man auch jetzt den heilsdurstigen Heiden zu den Gebetsstätten Israels zu, unter der Bedingung, daß er meide, was vor Israel ein Gräuel ist. Als nähere Bestimmung dessen treten nach dem Jahr 70 sieben Gebote auf, die dem Proselyten des Thors die Lästerung, den Götzendienst, den Todtschlag, die unnatürlichen Laster, den Blutgenuß, und endlich Raub und Unbotmäßigkeit untersagten. Von diesen Vorschriften fingirten die Rabbinen, daß sie ein Noah gegebenes Gesetz seien, zu dem alle Nationen verpflichtet erscheinen, während das mosaische Gesetz nur den Söhnen Abrahams gelte. Nachweisbar sind diese sogenannten Gebote Noah's erst in der Gemara, aber auf dem Wege zu ihnen liegen verschiedene ähnliche Regeln für den gläubigen Heiden, die ihn auffordern, Alles zu meiden, was den Zorn Jehova's reizt und sein Wohlgefallen ausschließt. Im Allgemeinen gelten die Proselyten des Thors für verpflichtet, durch Heilighaltung des hochheiligen Namens und des Sabbaths, durch Enthaltung vom Sauerteig in der Passahwoche und vom Opferfleisch und Blutgenuß die religiösen Gefühle Israels zu ehren. So fordert eine Interpolation des Pseudophokylides:

„Iß kein Blut und genieße kein Fleisch, das man Götzen geopfert!"[4]

[1] Die Proselytengesetze sind zusammengestellt in dem Tractat Gerim, herausgegeben von Raph. Kirchheim, in seiner Sammlung Septem libri Talmudici. Frankf. a. M. 1851. Vgl. ferner Schürer, Neutest. Ztg. 644 und Lipsius, Apostelconcil, in Schenkels Bibellexikon 1, 204. — [2] 2 Mos. 20, 10. 3 Mos. 17, 12 — [3] 3 Mos. 24, 16. — [4] V. 32. Sib. II, 142.

Auch ist es nicht unwahrscheinlich, daß die angebliche Verpflichtung der ersten Christen, „sich zu enthalten der Götzenopfer und des Blutes und der Unzucht",[1] eben die Summe dessen umschloß, was auch die Synagoge von ihren Proselyten verlangte.[2] Antheil an der jüdischen Erbauung in dieser und Antheil am Gottesreich in der kommenden Zeit sollte dafür den gottesfürchtigen Heiden zugestanden sein, wenn sie nach ihrem Maß Gott dienten. Da ohnehin im äußeren Vorhof des Tempels regelmäßige Opfer für den Cäsar dargebracht werden mußten, und bis zum Ausbruch des Krieges auch regelmäßig dargebracht worden sind,[3] war im Tempel zu Jerusalem ein Altar vorhanden, der den gläubigen und gelegentlich auch hochgestellten ungläubigen Heiden Gelegenheit gab, sich an dem höchsten jüdischen Cultusact zu betheiligen.[4] Um so weniger wird man die Proselyten von den Synagogen ausgeschlossen haben, zu deren Bau und Unterhaltung gerade sie oft am freigebigsten beitrugen,[5] wenn auch das Nähere über die Bedingungen ihrer Zulassung nicht bekannt ist.[6] Vermuthlich war jener „Ort des Idioten", den man später in den christlichen Synagogen findet,[7] schon eine jüdische Einrichtung gewesen, so daß also den gläubigen Griechen gesonderte Sitze vorbehalten waren. Die Beschneidung und Unterwerfung unter das gesammte Gesetz wurde somit, im wohlverstandenen Interesse der Synagoge selbst, nicht zur Bedingung des Antheils am Heile Israels gemacht. Es gab sogar weise Lehrer, die heilsbeflissene Heiden ausdrücklich abhielten, sich in diesem Aeußerlichen den Juden gleichzustellen. So widerstrebte zur Zeit des Kaisers Claudius der jüdische Kaufmann Ananias, was Josephus sehr billigt, der Absicht des Königs Izates von Adiabene, sich vom Proselyten des Thors durch Beschneidung zu einem Proselyten der Gerechtigkeit zu erheben. „Izates, sagte er, könne den Herrn auch ohne Beschneidung verehren, wenn er nur die gottesdienstlichen Gebräuche der Juden befolgen wolle, die die Hauptsache ausmachten".[8] So nachsichtig dachten freilich die Wenigsten, und wie jener König von Adiabene sich schließ-

[1] Act. 15, 29. — [2] Vgl. Lipsius, in Schenkel's Bib.-Lex. 1, 204. — [3] Bell. II; 17, 2. — [4] Ant. XVI; 2, 1. Philo, Leg. ad Caj. 1033. Joh. 12, 20. Luc. 7, 1. Act. 8, 27. — [5] Luc. 7, 6 — [6] Wenn Ovid die Schönheiten der Stadt in der Synagoge suchen heißt (Ars am. 1, 75) und Juvenal gefragt wird: „wo im Bethaus such' ich dich Juden?" kann nicht bloß der förmlich Uebergetretene zum Besuch der Synagoge befugt gewesen sein. — [7] 1 Cor. 14, 16. — [8] Ant. XX; 2, 5.

lich doch auch zur Beschneidung drängen ließ, so trat an die Proselyten des Thors, ähnlich wie an die Galater des Apostel Paulus, je und je die Forderung heran, nicht auf halbem Wege stehen zu bleiben, sondern durch den Act der Beschneidung, Taufe und Darbringung eines feierlichen Opfers sich der Gemeinde Israels einzuverleiben. Diese pflegte man dann Proselyten der Gerechtigkeit zu nennen.

Im Ganzen war die Furcht und die Abneigung vor der Beschneidung freilich so groß, daß weitaus der kleinere Theil derer, die sich von den Religionsanschauungen der Synagoge angezogen fühlten, auch geneigt waren, sich diesem anstößigen Ritus zu unterwerfen. Daß die Zahl der Frauen, die dem Judenthum huldigten, so unverhältnißmäßig größer war, als die der Männer, hat doch auch darin seinen Grund, daß für sie keine ähnliche Vorbedingung bestand, sondern es für die Frau bei der einfachen Flußtaufe und dem Opfer sein Bewenden hatte. Wenn nun dennoch zahlreiche Heiden dem Spott ihrer Mitbürger zum Trotz, mit Paulus zu reden, das was sie im Geiste begannen, im Fleische vollendeten,[1] das heißt die geistigste Gottesanschauung mit dem rohsten Symbol der alten Zeit der Naturreligion besiegelten, so ist das ein Zeichen, wie durchdrungen sie von den sonstigen Vorzügen der Synagoge waren.

Dieser doppelt abgestufte Vorhof der Judengemeinden war vor allem einer der Canäle, aus dem jüdische Vorstellungen und Sitten in die heidnischen Familien durchsickerten. Anspielungen auf das allenthalben sich einschleichende Judenthum waren schon zur Zeit des Kaisers Augustus populär,[2] und je länger je mehr wird diese Hinneigung zum jüdischen Brauche beklagt.[3]

Dennoch hatte dieser weitere Kreis für die Synagoge selbst ihre starken Bedenken. Zu wirklich jüdischer Correctheit war der geborene Heide doch schwer zu bringen und der religiöse Enthusiasmus, der die Einen dem Judenthum zuführte, war der Peinlichkeit des Pharisäismus eben so wenig günstig, als die egoistischen Motive, die die Andern zum Uebertritt bestimmt hatten. Der hellenistische Schriftgelehrte hatte ein ganz richtiges Vorgefühl davon, daß die lediglich aus Sympathie für den Monotheismus übergetretenen Hellenen, eben so leicht als sie gewonnen waren, auch wieder an eine andere monotheistische Schule verloren gehen könnten, wie das in der That in Alexandrien oft vor-

[1] Gal. 3, 3. — [2] Hor. Sat. 9, 69. — [3] Tac. hist. 5, 5. Juv. Sat. 3, 296.

gekommen war.[1] Der palästinensische Rabbi vollends nennt die Proselyten „die Räude Israels", er beschuldigt sie, sie seien es, die die Ankunft des Messias verzögerten, und selbst den Nachkommen der Proselyten will er nicht trauen vor dem vierzigsten Gliede.[2]

Noch bitterer natürlich als die Urtheile derer, denen sie zugefallen, sind die ihrer Stammgenossen, von denen sie abfielen. So sinnt Tacitus darüber nach, wie Römer dazu kommen könnten, sich zu beschneiden, ihre Götter zu verachten und Eltern und Kinder zu vernachlässigen. Er hält erst recht dafür, daß diese Bekehrten zwiefältige Kinder der Hölle seien. Hatte man doch merkwürdige Beispiele von Gleichgültigkeit gegen das Vaterland und die nächsten Verwandten, ja gegen das eigene Fleisch und Blut an solchen Ueberläufern zur Synagoge wahrgenommen.[3] Nach diesen Erfahrungen war es die übereinstimmende Ansicht aller römischen Staatsmänner geworden, daß Judenthum und Gleichgültigkeit gegen Roms Wohl identische Dinge seien.

> . . . „Gering zu schätzen gewohnt die Gesetze der Römer,
> Lernen sie jüdische Rechte, die sie halten und ehren.
> Ganz, wie es Moses gelehrt in verborgenen Schriften,
> Keinem zu zeigen den Weg als nur den Glaubensgenossen,
> Und nur Beschnittenen die ersehnte Quelle zu zeigen.
> Aber der Vater ist schuld, der stets am siebenten Tage
> Faul war und vom Geschäft auch nicht das Geringste berührte".[4]

Solche Aeußerungen der Mißachtung, in der der erweiterte Kreis der jüdischen Gemeinde auf beiden Seiten stand, ließen sich leicht vermehren, allein es ändert das nichts an der großen geschichtlichen Bedeutung des in Rede stehenden Factors. Die Proselyten der Gerechtigkeit waren Juden geworden, aber so weit sie es überhaupt aus religiösen Motiven waren, nicht wegen des jüdischen Ritualgesetzes, sondern angezogen durch die großen Grundwahrheiten des alten Testaments, den Lehren von dem einen Gott und der heiligen Bestimmung der Welt. Die Last des Gesetzes hatten sie als das Zufällige mit in den Kauf genommen, ohne ihm der Regel nach die Bedeutung zugestehen zu können, die die Pharisäer ihm beilegten. Die Proselyten des Thors aber waren Heiden geblieben, das heißt gottesfürchtige Heiden, die in Jehova den einen und wahren Gott erkannten, zu ihm

---

[1] Ap. II, 10, 11. — [2] Stellen bei Leyrer, in Herzog's R. E. u. Proselyten. — [3] Tac. Hist. 5, 5. — [4] Juven. Sat. 4, 95—110.

beteten, sich an seinen Offenbarungsurkunden und ihrer Auslegung in den Synagogen erbauten, ohne doch zu der ewigen Wahrheit, die von der Zeit überholten rohen Cultusformen in den Kauf nehmen zu wollen. Kurz es existirte, dank dieses Proselytenthums eine monotheistische Gemeinde, die äußerlich verfaßt, mit bestimmten Rechten und Pflichten versehen, dem Synagogenverband angehörte und durch ihn eine allgegenwärtige Organisation bildete. Loser geschürzt, wie sie war, konnte sie um so leichter in tausend rein heidnische Familien herein ihre Ausläufer und Fühlfäden ausstrecken. So wurde diese Grenzbevölkerung, die zwischen Synagogen und Tempeln sich angesiedelt hatte, für die Welt bald eben so wichtig, als es das Judenthum selbst war.

Ein in gewissem Sinne typisches Bild dieser Zustände bietet namentlich die römische Judenschaft, wie sich denn gemäß Ovids „orbis in urbe erat" überhaupt die meisten wichtigen Erscheinungen im Auszug in der Hauptstadt studiren lassen. Die Inschriften beweisen, daß es in Rom mehrere Synagogen gab, eine des Augustus, eine des Agrippa, eine des Volumnius, eine synagoga campi, eine der Subura, eine nach dem Symbol des Oelbaums Elaia genannt.[1] Ihre Gläubigen vor allen andern zeigen der emancipirten Hauptstadt ein wirklich gesetzesstrenges Leben, so daß Augustus sprüchwörtlich sagt: „Strenger hält kein Jude seine Fasten",[2] und Martial scherzt über „den nüchternen Mund der Sabbathfeierer". Die Würden, die die Synagoge zu vergeben hatte, waren hoch geschätzt und wurden selbst den Leichensteinen eingegraben.[3] Ueberhaupt bezeugen gerade die auf dem Judenfriedhof des Trastevere ausgegrabenen Denksteine den tiefreligiösen Geist der Pilger, die fern von Jerusalem sich am Tiber zur Ruhe legten.

Dieser Geist wahrer Religiosität erwies denn auch hier seine Gewalt und eine ansehnliche Proselytengemeinde hatte sich um diese Synagogen geschaart. Auch hier herrschte die Frauenwelt vor und es finden sich sehr glänzende Namen unter den Proselytinen der Hauptstadt. Töchter der gens Fulvia, Flavia, Valeria, Veturia u. A.[4] Selbst die Gemahlin Nero's, Poppäa, war so ganz der Synagoge

[1] Corp. Inscr. Gr. 9902. 9903. 9904. 9905. 9906. 9907. 6447. Orelli Inscr. Lat. 2522. — [2] Sueton, Aug. 57. — [3] Grätz, Gesch. d. Juden 4, 123. 506. 507. Renan, Paulus 134. Schürer, Neut. Zeitgesch. 636. — [4] Ant. XVIII; 3, 5. Suet. Dom. 15. Grätz 4, 123. Renan, Paulus 129—135.

ergeben, daß sie als Jüdin bestattet zu werden verlangte, in Folge dessen Nero in der That der Gruft der Julier, zum Schrecken der Aristokratie, einen jüdischen Sarg, statt der üblichen Aschenurne zuführte.[1] Ein Grabstein berichtet von einer vornehmen Römerin, die in der Welt Paula Veturia, in der Gemeinde Sara hieß und mit allen ihren Sklaven zur Synagoge übergetreten war. Sechs und siebzig Jahre alt bei ihrem Uebertritt, lebte sie in der Synagoge noch 15 Jahre, ein verlockendes Beispiel, daß die Gerechten, nach der Verheißung Israels, lang leben in dem Lande, das ihnen der Herr ihr Gott gibt. Ueber alle Kreise der Gesellschaft hatte so die jüdische Propaganda ihre Netze geschlungen und nicht umsonst sind es gerade die Schriftsteller der Hauptstadt, die am bittersten über die Proselytenmacherei der Juden klagen. Alle geängsteten, von schweren Träumen geschreckten Gewissen suchten bei dem Judenthum Trost und Heilung,[2] und nicht zum wenigsten hing sich der Aberglaube an die mosaischen Riten, wie denn Horaz im Trastevere einer der Synagoge ergebenen Mutter erwähnt, die ihr fieberkrankes Kind tödtete, indem sie mit ihm die gebotenen Waschungen im Tiber vornahm.[3] Gefangen von der Synagoge, verläugneten einzelne Verwandte und Familie,[4] und Hausväter führten Kinder und Sklaven dem Judenthum zu, fasteten am Donnerstag, ruhten am Sabbath und hielten sich an die Speisegesetze des alten Bundes.[5] Die Unterscheidung eines Tags vor dem andern, einer Speise vor der andern, die Erwartung großer kommender Katastrophen stigmatisirte diese Proselyten als abergläubig, aber ihr Aberglaube war bereits so allgemein, daß Augustus es eines besondern Lobspruchs werth findet, wenn einer seiner Enkel die Gelegenheit vorübergehen läßt, in Jerusalem zu opfern,[6] und das Gleiche zeigt das Witzeln über jüdische Tendenzen, das den schönen Geistern Roms ganz geläufig geworden war. Ovid findet die Jüdinen gefällig und die Schule gelegen,[7] Horaz stellt sich, als ob er den langen Tag halte,[8] Juvenal behauptet, er werde auf der Straße mit der Frage angerannt: „Wo im Bethaus such' ich dich Juden?“[9] Solche gelegentlichen Scherze beweisen fast

[1] Tac. ann. 16, 6. — [2] Juv. 6, 544. — [3] Sat. II; 3, 288 flgde. — [4] Tac. ann. 5, 5. — [5] Juv. 14, 95. Hor. Sat. I; 9, 70. II; 3, 288. — [6] Sueton, Aug. 93. Vgl. Hor. Sat. I; 5, 100; 9, 20. — [7] Ars amat. 1, 36. — [8] Die tricesima sabbatha, falls man die mehrtägigen Feiertage einrechnet Sat. I; 9, 20. — [9] Sat. III, 296. Eine gewisse Scheu vor den jüdischen Gebräuchen war trotzdem allgemein und Ovid respectirt den Tag.

noch mehr als die rhetorische Entrüstung der großen Historiker und der bittere Ernst der claudischen Gesetze.

Der Erste, der dies Umsichgreifen des Judenthums in der Hauptstadt als Gefahr für das Reich erkannte und behandelte, war der staatskluge und durchgreifende Tiberius, der in diesem Punkt sich von der julischen Tradition emancipirte. Schon im Jahre 17 hatte Tiberius seinen Groll auf die Juden geworfen. Unter den Deputationen Syriens, die sich über die Mißverwaltung der Provinz durch Creticus Silanus und Cnejus Piso beschwerten, hatten die Juden mit ihren Klagen über ihre Procuratoren sich besonders bemerklich gemacht.[1] Tiberius fürchtete damals ernstliche Unruhen, die er durch die verunglückte Mission des Germanicus beschwören wollte. Die versuchte Abhülfe mißlang und bald kehrte sich der Haß des Kaisers gegen die lästigen Bittsteller. Josephus, Tacitus und Sueton berichten, daß im Jahre 19 gleichzeitig gegen die Missionen im Namen Jehova's, wie gegen die Priester der Isis vorgegangen worden sei. Die Isispriester hatten sich zu schnöder Kuppelei hergegeben, weßhalb Tiberius ihren Tempel niederreißen, das Bild der Göttin in den Tiber werfen und die Priester kreuzigen ließ.[2] Aehnlich hatten einige jüdische Lehrer sich gegen Fulvia, die Gattin eines dem Hofe nahestehenden Saturninus, versündigt.[3] Ein Jude, der wegen Gesetzesübertretung Jerusalem hatte verlassen müssen und nach Rom gekommen war, fand bei Fulvia für seine jüdischen Unterweisungen geneigtes Gehör. Allein der angebornen Neigung der Pharisäer folgend, der Witwen Häuser zu fressen und lange Gebete vorzuwenden, bestimmte er seine Schülerin zu erheblichen Gaben von Purpur und Gold an den jüdischen Tempel. Mit drei andern jüdischen Lehrern nahm er die Gaben in Empfang. Da man Saturninus den Beweis lieferte, daß die frommen Männer sowohl Purpur als Gold unterschlagen und zu eigenen Zwecken verwendet hatten, brachte er die Sache bei Tiberius zur Anzeige. So wurde die römische Judenschaft in das Schicksal ihrer bittersten Gegner und glücklichsten Rivalen, der Priester der All-

. . . qua flebilis Allia luce
Vulneribus Latiis sanguinolenta fuit,
Quaque die redeunt, rebus minus apta gerendis,
Culta Palaestino septima festa Syro.

[1] An. 2, 42. 43. 71. — [2] Ant. XVIII; 3, 4. — [3] Vielleicht Aelius Saturninus, Dio 57, 22.

göttin, mitverflochten. Der Kaiser trug die Angelegenheit im Senat vor und verlangte Maßregeln, um dem Umsichgreifen der jüdischen Propaganda zu steuern. Dabei mochten die großen Privilegien zur Sprache kommen, durch die man das Judenthum ausgezeichnet hatte, und unter denen die Freiheit vom Kriegsdienst das erheblichste war. Gerade in dieser Beziehung wollte man ein Exempel statuiren, sei es, um die Judenschaft an die Widerruflichkeit ihrer Vorrechte zu erinnern, sei es um diejenigen Proselyten zu treffen, die durch ihren Uebertritt zum Judenthum sich dem Kriegsdienst entzogen hatten. Kurz „der Schluß der Väter ging dahin, daß man viertausend mit diesem Aberglauben angesteckte vom Stand der Freigelassenen, die noch in rüstigem Alter wären, auf die Insel Sardinien zur Bezwingung der Räuberhorden abführe". Würde das ungesunde Klima sie aufreiben, setzt Tacitus im Geist des Kaisers hinzu, so sei der Schaden zu verschmerzen.[1] Wie die Aegypter, so wurden auch die Juden gezwungen, ihre gottesdienstlichen Geräthschaften und Gewänder zu verbrennen und schließlich wurde ein Termin bestimmt, bis zu welchem Juden und Proselyten entweder ihrem Glauben entsagen, oder Italien bei Strafe ewiger Sklaverei verlassen sollten.[2] Keine dieser Bestimmungen des Senats erreichte freilich ihre Absicht. Allerdings hielten die Consuln Marcus Silanus und Lucius Norbanus Flaccus eine Musterung im Ghetto ab und hoben 4000 militärtüchtige Juden und Proselyten aus, die auch nach Sardinien eingeschifft wurden, allein da die Mehrzahl den Kriegsdienst als gegen das Gesetz verweigerte, mußte man auf andere Strafen sinnen. Die Meisten sind wohl in den Steinbrüchen Sardiniens zu Grunde gegangen.[3]

Die Ausweisung der römischen Juden aber aus Italien hatte gleichfalls keinen dauernden Erfolg. Schon vorweg machte am Hofe selbst die herodäische Familie eine Ausnahme und der Nachfolger Caligula nahm die auf die Hetärien bezüglichen Gesetze und Anklagen wegen Gottlosigkeit ausdrücklich zurück.[4] So war unter der Regierung des Caligula und Claudius die jüdische Bevölkerung zu Rom wieder stärker geworden, als sie je zuvor gewesen war,[5] zumal Claudius, der Gönner Agrippas, als ein großer Judenfreund galt. Der lebhafte Austausch der Flüchtenden und Rückkehrenden, Abziehenden und Zu-

[1] Ann. 2, 85. — [2] Suet. Tib. 36. — [3] Ant. XVIII; 3, 5. — [4] Dio 59, 6; 60, 6. — [5] Dio a. a. O.

wandernden mußte nothwendig dazu beitragen, alle religiösen Tendenzen Judäas nun auch am Tiber einheimisch zu machen. Waren die unter Tiberius vertriebenen Juden zum Theil nach Palästina gegangen, um nach dem Regierungsantritt Caligula's im Jahr 37 zurückzukehren, so brachten sie von dorther eben die Kunde der Taufbewegung in Judäa, der messianischen Gemeinde der Galiläer und des Propheten der Samariter mit zurück, so daß es an Stoff zu Controversen nicht fehlte, die bald genug von sich reden machten.

---

## 4. Das alexandrinische Judenthum.

Nach dem Kampfe zweier geistiger Richtungen ist auch die siegreiche nicht mehr dieselbe, die sie zuvor war. Zumal die Fähigkeit der Nationalitäten, sich selbst festzuhalten, ist eine begränzte und bemißt sich nach der geistigen Ebenbürtigkeit des Gegners. So war der syrische Jude im Umgang mit den verwandten Stämmen, mit denen schon seine Väter sich geschlagen und vertragen, mehr derselbe geblieben als der Jude der griechischen Großstädte, die ihn in ihrem Schmelztiegel, bis auf einen unlöslichen semitischen Rückstand umgeformt hatten. Der Jude Alexandriens und Antiochiens redet griechisch, freilich nur den Worten, nicht dem Genius der Sprache nach und der schriftstellernde Jüngling des römischen Ghetto schwört „bei des Donnerers Tempel", wie Martial ihm wenigstens nachsagt.[1] In der That offenbarte schon das damalige Judenthum, ohne sich selbst aufzugeben, seine bekannte Fähigkeit, sich in alle Formen zu gießen und die gesammte fremde Cultur sich als Mantel umzuschlagen. Eine der merkwürdigsten Verpuppungen dieser Art, deren der semitische Geist in seiner Entwickelung mehrere durchgemacht hat, war der Hellenismus.

Es ist Alexander des Großen Bedeutung für die Weltgeschichte, daß er die Schleußen zwischen Orient und Occident aufzog und die neue Cultur, die aus dem Ineinanderfluthen des asiatischen und hellenischen Geistes emporstieg, pflegt man die hellenistische zu nennen. Ihr merkwürdigstes Gebilde ist der jüdische Hellenismus, der eben da erwuchs,

[1] Martial XI; 94, 7.

wo die Umarmung zwischen Orient und Occident am innigsten gewesen. Das Lagidenreich und seine Residenz Alexandrien war selbst nichts anderes als ein Mischwerk orientalischer und europäischer Gesittung. Die kluge Dynastie des Ptolemäos Lagi hatte eben so sorgsam an die religiösen und nationalen Traditionen ihres Landes angeknüpft, als es die Seleuciden sich hatten angelegen sein lassen, die kleinasiatische Cultur in griechischer Aufklärung zu ertränken. In Aegypten war das Volksthum geschont worden und nur die Verwaltung und das Heer waren macedonisch. So konnte auf der despotischen Grundlage des alten Pharaonenreichs, die neue Dynastie, die sich klüglich mit den Priestern verbündet hatte, einen Sitz sich gründen, der noch zu Strabo's Zeiten der erste der Welt schien.[1] Während die treffliche macedonische Verwaltung Aegypten den übrigen Großmächten völlig ebenbürtig machte, erinnerten die Pracht des Hofes, die großartigen Bauten, der phantastische Luxus an die alten Königsstädte der Assyrer, Babylonier und Perser.

Dem politischen Verstand und der Regsamkeit des Hofes kam die günstige Lage der Seestadt Alexandrien zu statten. Vor sich hatte sie die Häfen am Pharos, die die Schiffe Kleinasiens und Europas aufnahmen, hinter sich die mareotische See, die die Producte Indiens faßte. Zwischen beiden Wassern dehnte sich die Stadt des Welteroberers auf der Landenge in der Gestalt eines ausgebreiteten macedonischen Reitermantels, durch einen gewaltigen Damm verbunden mit der Insel Pharos, auf der der kolossale Leuchtthurm lag, der unter die sieben Wunderwerke der Welt zählte und bis auf den heutigen Tag seinem Geschlecht den Namen gegeben hat. Im Gegensatz zu den unregelmäßig gebauten Städten Asiens und Europas war die Alexanderstadt von breiten, für Reiter und Wagen bequem passirbaren Straßen nach regelmäßigem Plane durchschnitten und geziert von herrlichen Säulengängen.[2] „Die Stadt, sagt Strabo, enthält die schönsten öffentlichen Plätze und königlichen Paläste, die den dritten Theil des ganzen Umfangs einnehmen. Denn wie jeder König den öffentlichen Baudenkmälern aus Prachtliebe noch irgend eine neue Zierde hinzufügte, so erbaute auch jeder für sich zu den schon vorhandenen Palästen noch einen neuen, so daß man hier mit Homer sagen kann, was er seinen verkleideten Odysseus beim Anblick der Palastgebäude von Ithaka aus-

[1] Strabo XVII, 1. — [2] Diodor. 17, 52.

rufen läßt: „Ein Werk reiht sich an's andere!" Alle jedoch hängen zusammen, sowohl unter einander selbst als mit dem Hafen und mit den außerhalb befindlichen Bauwerken". Dem Strome und den Seewinden verdankt die Stadt das gemäßigte Klima, der ägyptischen Bauart die kühlen Wohnungen, trefflichen Aquäducten ein gesundes Wasser. So war Alexandrien zum Markte dreier Welttheile geworden. Denn hier bewegten sich neben dem Griechen, der sich lieber Macedonier nannte, und neben dem eingebornen Aegypter, der Kaufmann Italiens und Spaniens, der Händler Indiens und Babyloniens und der schwarze Sohn der nubischen Wüste.[1] Aber nicht nur der Handel blühte hier, die Ptolemäer hatten einen edlen Stolz darein gesetzt, der Wissenschaft ihrer Heimath ein großartiges Asyl zu öffnen. In Bibliotheken und Museen fand der Forscher alle Denkmäler der Literatur und Kunst beisammen, benützt und gemehrt von einer Gelehrtenwelt, die mit der morgenländischen Pietät gegen das Traditionelle sich vornehmlich auf das Sammeln geworfen hatte und die griechischen Geisteswerke mit ägyptischer Sorgfalt conservirte. Unter dem Einfluß dieser von allen Seiten auf sie einwirkenden geistigen Anregungen war das Volk Alexandriens im Guten und Schlimmen geworden, was es war, sprüchwörtlich durch seine geistreiche Beweglichkeit und leichtsinnige Unruhe, seine witzige Schlagfertigkeit und freche Ausdrucksweise, seine Neigung zu Meutereien, trotz aller Unfähigkeit zum Militärdienst. Zumal der zahlreiche Pöbel war ein widriges Gemisch ägyptischer Sinnlichkeit und griechischer Frivolität. Diese bunte Masse von bigotten, trägen, „nicht bürgerlich gesinnten", Aegyptern,[2] mundfertigen aber arbeitsscheuen Griechen und emsigen Juden lag dazu in stetem Hader unter sich und bedurfte je länger je mehr der brutalen Hand des römischen Proconsuls, um sich nicht untereinander aufzureiben. Dennoch sah der Alexandriner mit Stolz auf Rom herab. Man erinnerte sich noch recht wohl der Zeit, da Rom gegen Alexandrien gehalten eine Kleinstadt war,[3] man wußte sich etwas damit, daß ohne Aegyptens Korn die Hauptstadt verhungern müßte[4] und man hielt darauf, daß der Nil der heiligste Strom der Welt sei und glaubte selbst an diesem Vorzug Theil zu haben. „Wenn Jemand den Nil lobt, sagte Dio Chrysostomus

[1] Strabo l. c. Diodor. 17, 52. Plin. H. N. 5, 10. Dio Chrys. or. 32, p. 373. — [2] Strabo, Geogr. 17, 1. — [3] Diodor. 17, 52. — [4] Plin. panegyr. c. 31.

den Alexandrinern, seid ihr so stolz, als kämt ihr selbst aus Aethiopien hergeflossen".[1]

In der Concurrenz der drei Nationalitäten hatten, bevorzugt durch Rom, die Juden, Aegyptens älteste Gäste, einen Vorsprung gewonnen. Schon Alexander soll ihnen die Privilegien von Macedoniern gewährt haben, die Ptolemäer hatten sie begünstigt und ihre Zahl hatte sich in den Drangsalen der Makkabäerkriege durch Zuwanderer verdreifacht. Sogar einen Tempel hatten sie damals in der Gegend von Heliopolis gebaut, in der Meinung, den von den Seleuciden bedrängten Cult Jehova's zu der Dynastie des Lagos zu retten.[2] Des Schutzes der Herrscher bedürftig suchte die Judenschaft sich desselben durch doppelte Loyalität würdig zu machen, und es gibt von dem Maß derselben eine Vorstellung, wenn wir sehen, wie die Uebersetzer der alexandrinischen Bibel, den λαγός, d. h. den Hasen in ihrer Version lieber den „Fußhaarigen" (δασύπους) nennen, um nicht schreiben zu müssen, Lagos gehöre unter die Unreinen. Auch unter den Römern hatten sie, sehr im Gegensatz zu dem unbotmäßigen palästinensischen Judenthum, es sich zu hoher Ehre gerechnet, Cäsar beim Aufstand der Alexandriner gerettet und von jeher die Sache Roms in Aegypten vertreten zu haben. So war die Zahl der ägyptischen Juden in der römischen Zeit auf eine Million angewachsen und zwar war der größere Theil in der Hauptstadt seßhaft.[3] Von den fünf Stadttheilen Alexandriens nannte man zwei die jüdischen, weil sie hier vorherrschten, aber diese Theilung hatte nicht gehindert, daß sie auch in den drei übrigen Regionen die besten Geschäftslocale an sich brachten. Ihre eigenen Viertel waren gerade die günstig am östlichen Hafen und Canal von Kanopus gelegenen. Dadurch hatten sie sich schon des Kornhandels bemächtigt, noch ehe Cäsar, dankbar für ihre Treue, ihre Privilegien mehrte.[4] Auch die Hafenpolizei war aus dem gleichen Grunde in ihren Händen.[5] In den verschiedenen Stadttheilen waren Proseuchen, mit Baumpflanzungen freundlich umgeben,[6] der Hauptstolz aber war die Synagoge, von deren Größe und Herrlichkeit noch der Talmud zu erzählen weiß.[7] In solcher Weise waren

[1] Or. 32, p. 373. — [2] Ant. XII; 9, 7. XIII, 1. Bell. I; 1, 1. VII; 10, 2—4. — [3] Philo, in Flacc. Mangey. 2, 523. — [4] Jos. Ap. 2, 4 u. 5. Jos Bell. II; 18, 7. 8. Ant. XIV; 7, 2. 10, 1. XIX; 5, 2. Philo, in Flacc. M. 525. — [5] Ap. 2, 25. — [6] Leg. ad Gaj. M. 565. — [7] Grätz, Gesch. der Juden 3, 29.

die alexandrinischen Juden im Laufe von drei Jahrhunderten zu einer hochansehnlichen Corporation herangewachsen. Sie wählten sich ein eigenes Stammhaupt, das hier den Namen Alabarch trug und dessen Familie zu den ersten des Reichs zählte. Die Söhne des Alabarchen heiratheten Königinen[1] und unter Bedingung des Uebertritts konnten sie es, wie Tiberius Alexander, selbst zum Statthalter bringen. Eine solche Gleichstellung der sonst so verachteten Nationalität setzte denn freilich voraus, daß dieselbe sich wesentlich der allgemeinen Civilisation des Reichs angeschlossen hatte und in der That war die Hellenisirung der alexandrinischen Judenschaft in Jahrhunderte langem Verkehr mit der Völkerwelt bis zu dem Punkte gediehen, bis zu dem die abendländische Bildung überhaupt für Semiten assimilirbar ist.[2]

Wie frühe schon die alexandrinischen Juden die Sprache ihrer Väter vergessen und sich der Landessprache accommodirt hatten, beweist ihre griechische Bibel, die, von verschiedenen Verfassern herrührend, schon unter den ersten Ptolemäern entstanden sein soll und von dem Bedürfniß zeugt, bürgerliches Recht und religiöse Erbauung in griechischer Sprache zu geben, da die Ursprache unverständlich geworden war. Diese Uebersetzung der Septuaginta, in der zum ersten Mal der semitische Gedanke sich in hellenischer Form darzustellen versuchte, wurde, ähnlich wie im sechszehnten Jahrhundert die deutsche Bibel, eine der wichtigsten Grundlagen der sich verjüngenden Cultur; durch sie ist der Geist des Morgenlandes dem Abendlande erst verständlich geworden. Mit Recht hat man die Septuaginta darum den ersten Apostel genannt, der hinausging in alle Welt und lehrte alle Völker.[3] Zum ersten Male hörten die, die bisher nur den rauschenden Cadenzen eines Cicero oder dem süßen Wohlklang der griechischen Tragödie ihr Ohr geöffnet, die Donnerworte der Propheten und die schwermüthige Monotonie der Psalmen und während die Welt des Pomps der Verrinen müde wird und stumpf gegen die Philippika eines Demosthenes, öffnen sich immer mehr Herzen der einfachen Schönheit des heiligen Buchs, so daß Philo die Hoffnung aussprechen konnte, daß die Schrift, die einst in chaldäischer Sprache nur wenigen zugänglich war, im griechischen Gewande dem größten Theil der Menschen oder vielleicht dem ganzen Menschengeschlecht zum Heil gereichen werde.[4]

[1] Ant 5, 1. — [2] Vgl. Lipsius, Alex. Rel. Philos. in Schenkel's Bib.-L. 1, 87. — [3] Grätz, Gesch. d. Jud. 3, 36. — [4] Vita Mos. II, Mang. 140.

Rascher aber als auf die Völkerwelt übte die griechische Bibel auf das Judenthum selbst seine Rückwirkung. Wenn die griechische Sprache Wort und Gedanke mit demselben Ausdruck bezeichnet, so liegt darin die tiefsinnige Erkenntniß, daß beide schon bei ihrer Erzeugung so mit einander eins werden, daß mit dem Tausch der Worte auch der Gedanke wechselt. Der Logos der griechischen Bibel war ein anderer als der der hebräischen und vor allem war Gefahr vorhanden, daß durch sie auch die Gedanken der Schrift denen der griechischen Weisheit sich vergesellschaften möchten. Man interpretirte jetzt die Propheten aus der Literatur der Hellenen. Die Dinge blieben dieselben, aber sie waren nicht mehr von der Sonne Palästinas bestrahlt, sondern von dem helleren Lichte des jonischen Himmels. Niemand hatte für die Bedeutung dieser Thatsache eine feinere Witterung als die Rabbinen Jerusalems. Sie fühlten wohl, daß Sem nicht derselbe bleibe, wenn er die Sprache Japhets rede, und in dieser richtigen Empfindung bestanden sie darauf, daß, wie Gott auf dem Sinai sein Gesetz in hebräischer Sprache geoffenbart habe, so müsse es auch hebräisch erhalten bleiben und wenn es verboten sei, dasselbe auf die Haut unreiner Thiere zu schreiben, so sei es zehnfach verboten, dasselbe in der Sprache der Heiden zu verunreinigen. So betrachteten die Frommen Palästinas den Tag des Bibelfestes, an dem die Juden Alexandriens nach der Pharosinsel wallfahrteten, wo die Sage den siebzig Dolmetschern ihre Zellen gebaut hatte, als Unglücks- und Fasttag, gleich dem, an dem Israel um das goldene Kalb getanzt, das ihnen Aaron aufgerichtet.[1] Jene tiefe Spaltung der Hebräer und Helleniſten, die die Schulen zerklüftete, heftete sich forthin hauptsächlich an die griechische Bibel. Man hatte ein verschiedenes Wort und damit im Einzelnen oft ein anderes Gesetz. In so fern also hatten die Vorhersagungen der Orthodoxen sich vollkommen bewahrheitet. Nur verkannten die Hebräer freilich auf der andern Seite, daß ohne ihre griechische Bibel die Helleniſten überhaupt dem Judenthum hätten verloren gehen müssen. Man hat oft gefragt, wie es kam, daß von allen den Israeliten, die von den Tagen Alexanders bis zu denen Vespasians nach dem Westen geschleudert wurden, so wenige dem Landesbrauch sich fügten und daß wo auch nur zwei oder drei beisammen sind, sie eine Gemeinde bilden,

[1] Philo, Vita Mos. II; 140 f. Soferim 1, 7 bei Grätz, 3, 429.

die zäh am Glauben der Väter festhält, so daß sie in Gades keine Spanier und in Philippi keine Macedonier werden? Es kam nicht daher, daß sie unfähig gewesen wären, sich umzudenken und umzubilden — so weit der Jude das wollte, konnte er es sogar in erstaunlichem Maße — sondern es kam daher, daß wenn diese Männer Israels auch seit Generationen die Sprache Kanaans nicht mehr verstanden, wenn sie mit all ihren materiellen Interessen verwachsen waren mit denen ihres gegenwärtigen Wohnsitzes, wenn ihnen das Wesen ihrer hebräischen Brüder fremder geworden war als die Sitte des heidnischen Landes, in dem sie lebten, dennoch überall der Gott der Väter zu ihnen redete durch den Mund ihrer griechischen Bibel. Dieses von den Rabbinen beweinte Buch war es, das Millionen festhielt am alten Glauben, um dann wiederum Millionen zu gewinnen, für die der hebräische Text ein vergrabener Schatz geblieben wäre.

Aber auch nach einer anderen Richtung hin diente die Septuaginta dazu, die Scheidung zwischen Juden und Hellenen eher zu erhalten als auszugleichen. Wie Luthers Bibel ein neues Deutsch, so hat auch die Septuaginta ihr eigenes Idiom erzeugt, das dem Griechen oder Römer keineswegs ohne weiteres geläufig war. Die macedonische Volkssprache, in der die Uebersetzer sich versuchten, hatte die alten griechischen Dialektverschiedenheiten bereits nivellirt. Aber die glatte Redeweise der Großstadt mußte manchen Zwang, manche Vertiefung, manche Neubildung erleiden, um zu sagen, was die Propheten Israels gesagt, und was nie in eines Griechen Herz gekommen war. So entstand die hebraisirende Uebersetzung, die trotz ihrer jüdischen Syntax den Urtext noch dürftig genug wiedergibt. Aber in einer Zeit, in der dieser Text sogar in Palästina Schwierigkeiten machte, kam trotz aller ihrer Mängel diese Uebersetzung auch außerhalb Alexandriens in allgemeinen Gebrauch und indem sich so statt der Urschrift die Septuaginta einbürgerte und wesentlich das einzige Buch war, das der Jude des Abendlandes las und aus dem er seine Bildung schöpfte, entstand ein eigenes hellenistisches Idiom, das Judengriechisch, das in der ganzen Diaspora des Westens geredet wurde. So hatte man innerhalb der Alleinherrschaft der griechischen Sprache, der man sich nicht zu entziehen vermochte, doch wenigstens einen Dialekt für sich und in diesem Dialekt erwuchs allmählig eine eigene Literatur, die sich der hebräischen Nationalliteratur als treuer Ausdruck des Geistes der Diaspora an die Seite stellte.

Zunächst bestand diese Literatur Alexandriens aus Erläuterungen oder Nachbildungen biblischer Bücher, so Aristobuls Werk über den Pentateuch, der überarbeitete Esra, die Briefe des Baruch und Jeremia, die Zusätze zu Esther, die Historien vom Bel und vom Drachen zu Babel, die Zusätze zu Daniel.

Bald aber warf das begabte und zu literarischen Productionen aufgelegte Geschlecht der alexandrinischen Juden sich auch auf die Nachbildung der griechischen Schriftsteller. Von den pseudonymen Schriften, die unter griechischer Vermummung Israel und sein Gesetz empfehlen, ist schon geredet worden. Aber auch die reine Freude künstlerischen Schaffens bethätigte sich.[1] Ein Ezechiel behandelte den Auszug aus Aegyptenland in einem Drama, in welchem die handelnden Personen, Mose, seine Frau Sepphora, Raguel und selbst Gott in metrischen Dialogen sprechen. Ein Philo besang in epischen Zeilen Jerusalem, ein Theodot machte den Raub der Dina und den Kampf der Söhne Jakobs mit den Sichemiten zum Gegenstand eines Heldengedichts. Demetrius und Eupolemos trachteten als Historiker nach den Lorbern des Thucydides. Selbst die Novellistik der jüngsten griechischen Zeit hat in dem Verfasser der keuschen Susanna einen glücklichen Mitarbeiter gefunden. Allerdings erhoben sich gegen diese Anwendung hellenischer Kunstformen auf heilige Stoffe innerhalb der hellenistischen Gemeinde selbst ganz dieselben Bedenken, die die Hebräer gegen den Gebrauch der griechischen Sprache geltend gemacht hatten. Wenigstens weiß der Aristeasbrief höchst erbauliche Geschichten zu erzählen, wie ein Theopompos dafür, daß er den jüdischen Gesetzgeber in seine Profangeschichte verwebt habe, mit Wahnsinn sei bestraft worden, während der Tragödiendichter Theodektes, weil er etwas aus diesen Gesetzen auf die Bühne brachte, blind ward, bis er durch Ausscheidung der biblischen Effecte den Himmel wieder mit seinem Drama aussöhnte. Ein gewisses inneres Recht wird man einer solchen Opposition gegen die Hellenisirung biblischer Stoffe nicht absprechen können. Jedenfalls sind die alexandrinischen Juden der Welt nicht durch ihre Nachahmung antiker Kunstformen von Wichtigkeit geworden. Liegt doch die jüdische Begabung überhaupt nicht nach dieser Seite, da dem Juden der Sinn für das Maßvolle abgeht. Dafür ist ihm ein grübelnder Scharfsinn

[1] Die folgenden Fragmente sind aus Euseb. praep. ev. IX, 17—39. Sammlung in Müller's Fragmenta hist. gr. 3, 207—230.

gegeben, der sich auch damals mit Erfolg in die Speculationen der griechischen Philosophie vertiefte.

---

## 5. Die alexandrinische Religionsphilosophie.

Die Philosophie spielte im geistigen Verkehr der hellenischen Städter eine zu große Rolle, als daß das Judenthum nicht auch seinerseits hätte eintreten müssen auf die Forderung, daß es dem gebildeten Manne gezieme, über die Gründe der Dinge nachzudenken, die Welt im Zusammenhang sich vorzustellen und das „Futter der ererbten Meinung" zu ersetzen mit der geistigen Nahrung selbst erworbener Weisheit. Das alexandrinische Israel war darum nicht gemeint, seinen Glauben aufzugeben. Vielmehr dachte man Mose diejenige Stellung zuzuweisen, die in dem Vorstellungskreis der Hellenen, ein Pythagoras, ein Plato oder Aristoteles hatte. Die mosaische Weltvorstellung selbst schien sich sogar zu decken mit der dualistischen Weltbetrachtung der Zeitphilosophie. Der eigenschaftslose Gott der Philosophen, der besser als das Gute und schöner als das Schöne in unnahbarer Ferne über der Welt thront, schien derselbe zu sein, von dem Jesaja gesagt, daß die Völker vor ihm seien wie ein Tropfen am Eimer und von dem Salomo bekannte, daß aller Himmel Himmel ihn nicht fassen. Was ein Plato erzählte von dem Fall der Seele, stimmte es nicht mit dem Sündenfall der Genesis und alle Klagen der Stoa über die Verderbtheit der menschlichen Natur, lauteten sie nicht wie ein Echo der Propheten und Psalmisten? Wenn die Erlösung dieser sündigen Menschheit, wenn ihr Verkehr mit der jenseitigen Gottheit den Platonikern und Neupythagoräern dieser Tage verbürgt war durch Mittelwesen, waren das nicht die Engel Gottes, die auf der Leiter Jakobs hernieder stiegen, war es nicht der Geist Gottes, der über den Wassern schwebte, die Weisheit Gottes, die die Schrift selbst sein erstgebornes Kind nennt?[1] Sollte aber diese Vermittlung nach Meinung der Neupythagoräer getragen sein durch Asketen und heilige Männer, die den Banden der Sinnlichkeit sich entwunden, wer wußte mehr von solchen

[1] Prov. 1, 20. 8, 1. 8, 22 ff.

Sehern und Propheten zu erzählen als Israel, dessen Führer mit Gott geredet schon in den dämmernden Morgenstunden der Urzeit? So war es der Monotheismus Plato's, sammt seiner dualistischen Weltanschauung und Weltverachtung, die das hebräische Denken zunächst zu erfassen vermochte und sie wurden ihm der Gesichtspunct, von dem aus sich die ganze Geistesarbeit der Hellenen für den Juden zurecht legte. Diesen Glauben an eine unendlich herrliche und selige jenseitige Gottheit bekannten auch seine heiligen Bücher und, was Plato von der Welt der Ideen und den Gefilden der Wahrheit berichtet, schien den Juden nicht fremd, sei es, daß man die Welt der Ideen mit dem in den Himmel entrückten Eden der Genesis oder mit dem vom Himmel kommenden messianischen Reiche der Propheten identificirte. Es ist psychologisch durchaus erklärlich, wie die Kinder zweier Culturwelten im Verkehr mit einander sich in denjenigen Vorstellungen mit Vorliebe zusammenfanden, die beiden Theilen geläufig waren und wie sie glauben konnten, übereinzustimmen und derselben Meinung zu sein, während doch die Voraussetzungen der beiderseitigen Vorstellungen sehr entgegengesetzter Natur waren. Doch mußten dann mit der Zeit diese Vorstellungen, die man anfangs nur für identisch hielt, auch in der That sich gegenseitig näher rücken. Von dem Einfluß der orientalischen Religionen auf die spätere griechische Philosophie ist schon die Rede gewesen. Aber den Juden ging es nicht anders. Während man sich die platonische Philosophie in's Semitische übertrug, wechselten doch auch die Vorstellungen des alten Testaments Farbe und Inhalt. Schon die Uebersetzer der griechischen Bibel hatten so viel griechische Luft geathmet, daß sie unwillkürlich die kindlichen Vorstellungen des Morgenlandes der reflectirteren Denkweise Alexandriens anzupassen strebten.[1] Die Erscheinungen Gottes sind meist umgedeutet in Engelerscheinungen oder Visionen[2] und der Dolmetscher ignorirt es, wenn Jehova von seiner Reue spricht oder andern Gemüthszuständen, die der Gottheit Platos nicht ziemen.[3] Deutlicher treten die Umrisse des platonischen Dualismus heraus, wenn Aristobul, vielleicht einer der Mitarbeiter

[1] Vgl. Lipsius, Alex. Relig. Phil. in Schenkel's Bibellexikon 1, 88. — [2] Exod. 24, 9—11, wo schon die Rabbinen des bab. Talmud, Megildah 1, fol. 9, den Alexandrinern die falsche Uebersetzung vorrückten. Vgl. Num. 12, 8, wo die LXX das Schauen zur Vision machen, Gen. 32, 30, wo sie an einen Engel, Num. 14, 14 wo sie an die Schechinah denken. So Hiob 29, 25. Ps. 42, 3 a. O. — [3] Gen. 6, 6. 15, 3; 19, 3; 24, 9—11 a. O.

an der Septuaginta, in dem achten Verse des oben angeführten orphischen Gedichts, Gott den Weltbildner, statt Weltschöpfer nennt und damit eine präexistirende Materie annimmt, die von Ewigkeit her Gott gegenüberstand. „Aus dem gestaltlosen Stoff, sagt dann das Buch der Weisheit mit ausdrücklichem Platonismus, hat seine allmächtige Hand die Welt geschaffen".[1]

Mangels früherer Nachrichten pflegt man als den Urheber dieser jüdisch-griechischen Philosophie den Juden Aristobul, einen Hofgelehrten des Königs Ptolemäus Philometor um 160 vor Christus zu betrachten. Seinen Commentar zu dem Pentateuch überreichte er seinem Fürsten mit einer Vorrede,[2] in der er den hohen Herrn ersuchte, er möge sich an Ausdrücken wie: „Arme, Hände, Füße, Herumgehen Gottes" nicht stoßen, sondern diese bildlich (φυσικῶς) nehmen. Seine Meinung ist dabei, solche Ausdrücke sollen als Ereignisse und Entwicklungen in der Natur gedeutet werden. Unter der „Hand Gottes" sei seine Macht, unter dem „Stehen Gottes" der Bestand der Weltordnung zu verstehen. „Gott steht, sagt unser Exeget, das heißt: nie ist der Himmel zur Erde, noch die Erde zum Himmel, noch die Sonne Vollmond, noch der Mond Sonne geworden." Aehnlich ist ihm das Sprechen Gottes nur ein bildlicher Ausdruck für das Wirken der absoluten Ursache, „denn es heißt jedesmal: Gott sprach und es geschah".[3] Weitergreifende Umgestaltungen der alttestamentlichen Denkweise führte dann die bereits erwähnte Anwendung platonischer Vorstellungen auf das Verhältniß von Gott und Welt mit sich.

Hatte man den Dualismus, so bedurfte es nothwendig auch der vermitelnden Principien, da Gott selbst nach seiner Seligkeit nicht in Berührung treten konnte mit der sündigen Materie. Diesem Bedürfniß kamen schon einige Bücher im Kanon entgegen, indem sie die göttliche Weisheit rhetorisch personificiren und so gleichsam als ein eigenes Wesen Gott gegenüber stellen. „Woher kommt die Weisheit? fragt Hiob,[4] und wo ist der Sitz der Einsicht? Gott kennt ihren Weg, antwortet er sich; als er dem Winde Gewicht gab, die Gewässer abwog, da sah er sie und that sie den Menschen kund". Wie hier die Weisheit Gottes objectivirt ist, daß Gott selbst sie schaut, so tritt sie in den Sprüchwörtern auch für die Menschen als redendes Wesen auf.

---

[1] Weish. 11, 17. — [2] Euseb. Praep. ev. VIII, 10. — [3] Euseb. Praep. ev. XIII, 12. — [4] 28, 20.

Sie stellt sich auf die Höhe, an den Weg und ladet mit lauter Stimme die Menschen zu sich ein. Als Anfang seines Handelns, vor seinen Werken hat Jehova sie bereitet, vor den Bergen und Hügeln ist sie geboren; als er die Grundfesten der Erde zurichtete, war sie ihm als Künstlerin zur Seite und war sein tägliches Ergötzen.[1] Endlich aber sehen wir bei Sirach[2] die Weisheit auftreten in der göttlichen Rathsversammlung als erstgeschaffener aller Geister. Sie rühmt sich vor der Zeit, von Anfang an von Gott geschaffen, aus seinem Munde hervorgegangen zu sein. Wie ein Nebel bedeckte sie die neugeschaffene Erde (vgl. 1 Mos. 1, 2). Sie durchdringt und durchherrscht die ganze Schöpfung und alle Völker, aber im besondern Sinne hat sie im Volke Israel ihren Sitz und ist in seinem Gesetzbuch gleichsam verkörpert.[3] In diesem Sinn hat auch Aristobul die „Kraft Gottes" als von Gott geschiedene Kräfte, die „Weisheit" aber als eine Mittlerin zwischen Gott und Materie gefaßt.[4] In ein ganz neues Licht tritt aber diese poetische Vorstellung von der Weisheit Gottes in dem Buche der Weisheit, das in der Zeit des Kaisers Caligula zu Alexandrien verfaßt worden sein dürfte. Dieser Zeitgenosse Philo's stattet nämlich die „Weisheit Gottes" mit allen Attributen der stoischen Logoslehre aus und bringt damit die zuvor unbestimmte poetische Vorstellung auf einen begrifflich klaren Ausdruck. Zuerst hatte Heraklit das ewige Gesetz des Weltlaufs, die gesetzmäßige Bewegung in der Welt den Logos genannt. Dieses bewegende Princip beruht bei Heraklit darauf, daß die erste Ursache der Welt ihre entgegengesetzten Bestimmungen in sich vereinigt und so das All im Fluß erhält. „Im Logos ist das Lebende und das Todte, und das Wachende und das Schlafende, und das Junge und das Alte. Denn wenn dieses sich umwandelt ist es jenes und wenn jenes sich umwandelt ist es wiederum dieses".[5] In diesem Sinne wird der Logos ein spielender, würfelnder Knabe genannt,[6] da er die Welt stets im Rollen erhält. Das Gesetz des Gegensatzes muß aber schon im Grund aller Dinge liegen, denn darauf beruht die Bewegung und die Harmonie, die ihr letztes Resultat ist. „Das Ent-

---

[1] Prov. 8 u. 9. — [2] Sir. 24. — [3] Prov. 24, 9. Vgl. ferner Baruch 3, 36. 4, 1. — [4] Vgl. die angeführten Stellen bei Euseb. Praep. ev. sowie Heinze, Lehre vom Logos, p. 188 f. — [5] Plut. Cons. ad Ap. 10. 106. D. Bei Heinze a. a. O. 12. — [6] Clemens, Paedag. 1, 90 C. Hippolyt IX, 9. *παῖς αἰὼν ἐστι παίζων πεττεύων.*

gegengeschnittene paßt zusammen und aus dem sich Entzweienden entsteht die schönste Harmonie".[1] „Verbinde Ganzes und nicht Ganzes, Zusammentretendes und nicht Zusammentretendes, Stimmendes und Mißstimmendes, und aus allem wird Eines und aus Einem Alles".[2] So gleicht das Leben in der Welt der Gestalt der Lyra, die aus einander tretend wieder mit sich selbst zusammenkommt. In demselben Sinn hat Heraklit den Krieg den Vater von Allem genannt, denn es ist keine Harmonie möglich ohne Gegensatz und kein lebendes Wesen außer durch Mann und Weib.[3] Der Logos ist mithin das ewige Gesetz der Weltbewegung, wie sich diese im Streit, das heißt im Spiel der Gegensätze zeigt. Am reinsten schien dem Philosophen dieses weltbewegende Princip sich im Feuer darzustellen und so gewann es den Anschein, als ob Heraklit das Feuer als das ursprüngliche Element betrachtet habe.

Eine Weile tritt dann der Begriff des Logos in der Geschichte der griechischen Philosophie zurück. Plato redet von einer göttlichen Vernunft, an der Weltseele wie Menschenseele Antheil haben, aber er nennt sie νοῦς. Gott setzte die Vernunft in eine Seele, die Seele aber in einen Leib, und baute so das All, damit er das schönste und beste Werk vollbracht hätte.[4] Die Weltseele ist das Mittelglied, vermöge deren es der Vernunft möglich war, in die Materie einzugehen, sie ist die Verbindung zwischen der Idee und dem μὴ ὄν. So haben wir einen transcendenten νοῦς oder λογός, der doch auch zugleich wieder der Welt und Menschheit immanent ist, wie das dem platonischen Dualismus entspricht. Dagegen hat Aristoteles, vermöge seines ganzen Standpunktes, daß die Ideen in den Dingen seien, auch den Nous als der Welt immanent gedacht, während er den Namen Logos auf das Denken des Menschen und die Sittennorm, die in der Menschheit lebt, anwendet. Erst bei den Stoikern tritt der Begriff des Logos wieder in seine vollen Rechte. Gegenüber dem Dualismus der Vorgänger stellten die Stoiker ein consequentes System des Monismus auf. Obwohl demgemäß alles nach ihnen materiell ist, wohnt doch der Materie der Begriff des Zweckvollen selbst ein. Die Welt im Ganzen und Einzelnen ist auf's beste geordnet, es muß ihr also ein ordnendes, zweckmäßig bildendes Princip innewohnen und dieses Princip

[1] Bei Heinze p. 14. — [2] Aristot. De mundo 5. 396, b. 20. — [3] Bei Heinze 15. — [4] Plato, Tim. 30, A. f.

ist der in ihr waltende Logos. Der an sich unbewegliche Stoff wird durch den Logos zur lebendigen Welt.[1] Der Logos ist es, der die Welt fortwährend formt und dadurch erhält. In diesem Sinne ist die Hymne des Kleanth gedichtet: „Es geschieht nichts auf der Erde ohne dich, o Dämon, noch in dem ätherischen Pol des Himmels, noch im Meer, außer was die Bösen thun im eigenen Unverstand. Du weißt das Ungerade gerade zu machen und ordnest das Ordnungslose und das Feindschaftliche ist dir freundschaftlich".[2] Im Einklang mit ihm, dem Dämon der Welt, muß darum auch des Menschen Leben dahinfließen. Es ist für spätere Abarten der hellenistischen Denkweise nicht überflüßig, hierbei darauf zu achten, daß dieser Logos, die bildende und nach Zwecken arbeitende Kraft der Stoiker, durchweg als materiell und körperlich vorgestellt wird. Der Logos ist feine, allgegenwärtige, ätherische Materie. Häufig wird er als *πνεῦμα* bezeichnet, d. h. als ein die Welt und die Körper durchdringender Lufthauch, der das Ganze zusammenhält, den Dingen Form und Halt gibt und den Kreislauf des Lebens hervorbringt.[3] Bildlich wird er wohl auch als Licht oder Wärme, als das Feuer des Heraklit beschrieben, das das All durchströmt.[4] Nach seiner formenbildenden Thätigkeit heißt er dann aber auch *σπέρμα* oder *λόγος σπερματικός*. Denn alles *σπέρμα* ist ein Lufthauch oder *πνεῦμα*, ein Theil des Logos. Sofern mithin der Logos Formen aus sich herausfetzt, ist er Same, sofern er sie in sich zurücknimmt Feuer.[5] In diesem Sinn sagt Augustin von den Stoikern, sie nennten Jupiter (den Logos) progenitor genitrixque, weil er allen Samen aus sich herauslasse, um ihn selbst in sich aufzunehmen. Mit den einzelnen Samentheilchen sind dann die typenbildenden Kräfte verbunden, so daß die einzelnen *σπέρματα* selbst wieder als *λόγος* bezeichnet werden.[6] Auf diesen Functionen des Logos beruht denn alles Leben. In der Welt selbst ist der Same zu allen Entwicklungen vorhanden, der sich nach eigenem Gesetze entfaltet. Der ganze Verlauf der Welt geht nach einer inneren und absoluten Nothwendigkeit vor sich, von der ersten Entfaltung des Samens bis zum Wiederaufgehen

[1] Seneca, Nat. Quaest. prolog. 14. Consol. ad Helv. 8, 3. Cicero, Nat. Deor. I; 14, 36. — [2] Stob. Eclog. phys. I, p. 32. — Tertull. apologet, 21 Haec (sc. Logon) Cleanthes in spiritum congerit, quem permeatorem universitatis affirmat. Sext. Pyrrh. 3, 218. Diog. Laërt. 7, 148. — [4] Cic. Nat. Deor. 1, 14. 36 f. — [5] Plut. Comm. not. 35. (1077. B.) — [6] Plut. Def. orac. 29 (426, A.) Stob. Ekl. I, 372. Seneca, Quaest. nat. III; 29, 3.

der Dinge in Samen, worauf von neuem dieselbe Ordnung der Dinge in ganz derselben Weise beginnt. Diese ewige Ordnung ist die εἱμαρμένη, die Verknüpfung von Ursache und Wirkung, ohne die nichts geschieht,[1] welches „Verhängniß" in letzter Instanz eben der Logos selbst ist.

Kann man so von der ganzen Natur sagen, daß sie κατὰ λόγον sich bewege, so haben doch die Menschen noch in specifischem Sinn am λόγος Antheil. Den höher stehenden Wesen ward noch die Vernunft gegeben, in der der λόγος sich selbst zum Bewußtsein kommt. Durch die Vernunft kommt der Mensch dazu, sich in Einklang mit dem All und mit sich selbst zu setzen, d. h. zu dem naturae convenienter vivere, das das Ziel der stoischen Ethik ist.[2] Natürlich ist auch sein Logos durchaus materialistisch gedacht. Mit der Seele entsteht er durch die Zeugung, die den Keim zur Vernunft dem Kinde mittheilte,[3] weßhalb die Vernunft im Menschen nur ein Theil der allgemeinen, selbst materiell gedachten Weltvernunft ist. Eben darauf aber beruht die große Gesetzmäßigkeit des Alls. Es ist ein und dieselbe Vernunft in den Menschen und Dingen. Was gerecht ist, hat die Natur bestimmt, nicht menschliche Satzung. Der Weise findet diese Gesetze durch Betrachtung des Weltlaufs und die Tugend ist nur Erfahrung dessen, was in der Natur vor sich geht.[4] „Nur ein Logos, sagt schwungvoll der Hymnus des Kleanth, ist in Allem, der immer ist, den die fliehen, die unter den Sterblichen die Bösen sind: Unglückliche, welche den Besitz des Guten immer verlangend, nicht einsehen Gottes allgemeines Gesetz, noch darauf hören, dem sie gehorchend mit Vernunft ein gutes Leben hätten".[5] Diese Lehre vom Logos war die zur Kaiserzeit weitaus die verbreitetste und populärste Weise, sich das Leben in der Welt zu erklären und den Zusammenhang der Dinge vorzustellen. Während nun sonst das jüdische Denken sich vielmehr zu dem Dualismus Plato's hingezogen fühlte, hat der Verfasser der Weisheit Salomonis die weltbildende Sophia, die in den späteren jüdischen Büchern als Zwischenwesen zwischen Gott und Welt fungirt, vielmehr beschrieben als das

[1] Stellen bei Heinze a. a. O. 125. — [2] Das zenonische ὁμολογουμένως ζῆν. Plut. Cum. princip. philos. 2. (777, B. f.) — [3] Plut. Stoic. rep. 41. Placita philos. 4, 11. — [4] Cicero, de legibus redet I; 6, 13 von einer ratio summa insita in natura, quae jubet ea, quae facienda sunt prohibetque contraria. Vgl. dazu De leg. I, 12, 33. M. Aurel. II, 4. Diog. VII, 87. — [5] Stob. Eclog. phys. I, p. 32.

feine, alle Poren durchdringende, allgegenwärtige Naturgesetz der Stoiker. Die Sophia ist ihm identisch mit dem stoischen Logos, wie er denn gelegentlich auch die Namen tauscht,[1] und so wird sie auch ganz durch die Prädicate des stoischen Logos bezeichnet. „In Sophia, heißt es, ist ein verständiger, heiliger, einfacher, vielgetheilter, feiner, leichtbeweglicher, lichter, unbefleckter, heller, unverletzlicher, das Gute liebender, scharfer, ungehemmter, wohlthätiger, menschenfreundlicher, fester, gewisser, sorgenfreier, allvermögender, allsehender und alle verständigen, reinen, zarten Geister durchdringender Geist (πνεῦμα). Denn beweglicher als alle Bewegung ist Sophia. Sie gehet und dringet durch alles wegen ihrer Reinheit". Ist bis dahin die Schilderung durchaus die des stoischen Logos, so schlägt dann aber wieder der platonische Dualismus durch, wenn der Verfasser fortfährt: „Denn ein Hauch ist sie der Kraft Gottes und ein lauterer Abfluß der Herrlichkeit des Allherrschers. Darum kann nichts Befleckes in sie hinein gerathen. Denn sie ist der Abglanz des ewigen Lichts, der fleckenlose Spiegel der Wirksamkeit Gottes und das Bild seiner Güte. Sie ist nur eine und vermag doch alles; sie bleibet dieselbe und erneut doch alles, und von Geschlecht zu Geschlecht in heilige Seelen übergehend, bereitet sie Freunde Gottes und Propheten".[2] Unter dem Einfluß stoischer und platonischer Vorstellungen also wird aus der zuvor nur rhetorisch und poetisch personificirten Weisheit Gottes eine selbstständige Hypostase. Sie ist, wie der stoische Logos, ein πνεῦμα,[3] und wie die Stoiker ihren Logos als πνεῦμα νοερόν bezeichnen,[4] so nennt der Verfasser 7, 22 auch Sophia. Sie durchdringt als feiner allgegenwärtiger Aether die ganze Welt,[5] wie der stoische Logos, und ist wie dieser als feine Materie gedacht.[6] Energischer noch drängt ihre platonische Mittelstellung zwischen der erhaben thronenden Gottheit und der irdischen Welt auf eine persönliche Fassung. Sie ist ein Hauch Gottes, der lautere Ausfluß der Herrlichkeit des Allherrschers, der Abglanz des ewigen Lichts, der Spiegel der Wirksamkeit Gottes und das Abbild seiner Güte.[7] Sie ist die Beisitzerin des göttlichen Thrones,[7] eingeweiht in Gottes Ge-

---

[1] Weish. Sal. 9, 1; 16, 12; 18, 15 f. Umgekehrt nennt Philo, Vita Mos. Mang. II, 155 den Logos: Sophia. — [2] Weish. Sal. 7, 21—27. — [3] 1, 6; 7, 7; 7, 22. — [4] Vgl. Heinze, Logos 195. — [5] 7, 24. 8, 1. — [6] Wie die jüdische Vorstellung von πνεῦμα an sich und die Prädicate: πολυμερές, λεπτόν, εὐκίνητον, ὀξύ, τρανον beweisen. — [7] 9, 4.

heimnisse. Sie war zugegen, als er die Welt schuf, oder vielmehr, sie selbst ist die allschaffende Künstlerin von allem (*πάντων τεχνῖτις*).[1] Gerade in den Stellen nun, in denen dem vermittelnden Princip besonders deutlich selbstständiges Wesen zugeschrieben wird, nennt der Verfasser dasselbe auch geradezu Logos. „Durch den Logos hat Gott alle Dinge geschaffen und durch die Sophia den Menschen bereitet", heißt es in hebräischem Parallelismus 9, 1. In der Wüste hat der Logos Israel gerettet. „Weder Kraut noch Pflaster machte sie gesund, sondern dein Logos, o Herr, der alles heilet".[2] So züchtigte auch der Logos Aegyptenland. „Dein allmächtiger Logos fuhr vom Himmel herab, vom königlichen Throne, als ein heftiger Streiter in die Mitte des dem Verderben geweiheten Landes, als scharfes Schwert dein ernstes Gebot tragend, und trat hin und erfüllte alles mit Tod; er berührte den Himmel und schritt auf der Erde".[3] Man sieht, wie der Verfasser die Schrift gelesen hat von dem Standpunkt der gleichzeitigen Platoniker aus, daß Gott durch Mittelwesen in Beziehung treten müsse mit der gottentleerten Welt. So wuchs die rhetorische Personification der Weisheit Gottes zu einer metaphysischen Persönlichkeit heran und der Verfasser des Weisheitsbuches läßt es sich angelegen sein, als ob er doch eine Ahnung davon hätte, er habe einen fremden Gedanken in die Schrift hineingetragen, das Wirken dieses Mittelwesens auch in der heiligen Geschichte ausführlich nachzuweisen.[4] Die Weisheit war es, die mit Joseph in den Kerker stieg und ihn tröstete, sie war es, die die Aegypter schlug und ihren Strom trübte, sie redete aus Mose und legte den Unmündigen Psalmen auf die Lippen. So hat hier der biblische Begriff der Logos-Sophia seinen Ursprung genommen, der von da ab in der alexandrinischen und christlichen Theologie eine so große Rolle spielt.

Auch außerhalb dieser Lehre von den Mittelwesen tritt aber die platonische Weltanschauung in den anthropologischen Sätzen des Weisheitsbuches zu Tag. Der Leib ist dem Verfasser nicht mehr die Heimath, sondern der Kerker der Seele. „Der Körper ist es, der die Seele beschwert und die irdische Hülle belastet den vieldenkenden Geist".[5] Seinen Salomon läßt er die platonische Präexistenz der Seele bekennen, der bei ihrer Erdenfahrt, je nach ihrer Güte, eine bessere

[1] 7, 21; 8, 6. — [2] 16, 12. — [3] Weish. 18, 15. 16. — [4] Cap. 10—12. [5] Weish. 9, 15

oder schlechtere Hülle zugewiesen wird. „Ich war ein gutgeartetes Kind, sagt der weise König, und hatte eine gute Seele bekommen, oder vielmehr, da ich gut war, so kam ich in einen unbefleckten Leib".[1] Daß dieser Leib sterblich, daß er dem Leiden unterworfen ist, kann nach platonischen Principien gleichfalls nicht von Gott herrühren, denn aus dem Urquell alles Guten fließen keine Uebel. „Gott hat den Tod nicht geschaffen, noch hat er Lust am Untergange Lebendiger. Er hat ja alles zum Sein geschaffen und heilsam ist alles, was im der Welt entstanden ist".[2] „Er hat den Menschen geschaffen zur Unvergänglichkeit und ihn gemacht zum Bilde seines eigenen Wesens, aber durch des Teufels Neid ist der Tod in die Welt gekommen und ihn erfahren, die jenem angehören".[3] Unverkennbar ist in diesen Sätzen dieselbe Empfindung ausgesprochen, die die platonischen und neupythagoräischen Schulen dieser Zeit beherrscht, das Gefühl des physischen und moralischen Uebels auf der einen, die Bewunderung der göttlichen Vollkommenheit auf der andern Seite. Um das Erste zu erklären, ohne diese zu verlieren, blieb nichts übrig, als die Materie oder das in ihr waltende Princip als gottfeindlich darzustellen, wie der Verfasser gethan hat.[4]

Außer dem Verfasser des Buches der Weisheit betreten wir aber auch noch andere jüdische Schriftsteller auf der gleichen Vermengung platonischer, stoischer und jüdischer Anschauungen. Das sogenannte vierte Makkabäerbuch, das den Titel trägt „über die Herrschaft der Vernunft", läßt es sich viele Mühe kosten, seinen stoischen Satz aus Beispielen der jüdischen Geschichte zu erörtern und so das Volk Israel als die wahren Stoiker zu erweisen. Auch im Aristeasbrief klingen dem Weisheitsbuch verwandte Gedanken an, wenn der Verfasser die Kraft Gottes unterscheidet von dem einen Gotte und diese Kraft hindurchgehn läßt durch alle Dinge[5] und eine verwandte Erscheinung ist es, wenn Jason von Cyrene in unserem Auszug seines Werks (2. Mac. 3, 38) im Tempel zu Jerusalem eine Kraft Gottes wohnen läßt, die Heliodor zu seinem Schaden kennen lernt.

Zu den wesentlich platonischen und pythagoräischen Interpretationen des alten Testaments ist es endlich auch zu rechnen, wenn die

---

[1] Weish. 8, 19. — [2] Weish. 1, 13 ff. — [3] Weish. 2, 23. — [4] Vgl. Zeller, Phil. d. Gr. III; 2, 231. — [5] Bei Haverkamp 2, 116.

Vorstellung der Prophetie eine specifisch mantische Bedeutung gewinnt. Im alten Testament redete Jehova mit wem er wollte und von der Waide und aus der Maulbeerpflanzung holte er seine Propheten. Jetzt sollen es Büßer und Asketen gewesen sein, denen Gott sich offenbarte und bei der schroffen Scheidung von Göttlichem und Menschlichem konnte nur überirdische Verzückung den Menschen fähig machen, Gottes Wort zu vernehmen. Die Propheten sollen jetzt alle in Ekstase geredet haben und ihr Product „die heilige Schrift", gilt als eine ohne irgend welches menschliche Zuthun mitgetheilte Offenbarung. Sie ist ein Orakel, das den Mund der Pythia passirt, aber nicht von ihr, sondern von der Gottheit geredet ist. Jetzt erst finden wir jene anschaulichen Schilderungen der Ekstase der Propheten, die entrückt werden, außer sich sind, Unsagbares hören, „ihre Worte mit zahlreichen Geberden der geheimen Kunst begleiten" oder „im Schlafe Gott schauen mit den wachen Augen der Seele", wie solches in den späteren jüdischen Schriften offenbar unter Einfluß der neupythagoräischen Inspirationstheorie oft genug zu lesen ist.[1]

Wenn also, wie wir früher sahen, die hellenische Welt sich dem Monotheismus Israels und seiner tiefen Ueberzeugung von der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur genähert hatte, so hatte auf der andern Seite das Judenthum sich in Alexandrien darauf eingelassen, seine religiösen Ueberzeugungen in den Rahmen der platonischen Weltanschauung einzugliedern. Die biblische Lehre von der Sündhaftigkeit alles Fleisches wird gesteigert zu dem prinzipiellen Gegensatz einer sinnlichen und geistigen Welt; die übermenschliche Herrlichkeit Gottes wird zur absoluten Unbegreiflichkeit; die Scheidung zwischen der Zeit der Verheißung und der Erfüllung, dem Rüsttag und der Heilszeit der Erde, wird zum Glauben an eine andere Welt; die Auferstehungslehre wird zum Dogma der Präexistenz und Unsterblichkeit; der Preis der göttlichen Weisheit führt zu ihrer Personification als erlösendes Mittelwesen und die Schlichtheit des alttestamentlichen Prophetenthums wird von einer, an die heidnische Mantik streifenden, Inspirationslehre ersetzt.

Mit andern Worten, an die Stelle der biblischen Weltanschauung war bei diesen alexandrinischen Juden die moderne platonisch-

[1] Philo, Vita Mos. II. Mang. 108. 124. 135. 163 ff. De Decal. II, 184. Jos. Bell. IV; 8, 3. So die Gesichte im vierten Esrabuch 1, 4; 2, 21 a. O.

dualistische getreten und damit sah man sich ganz vor dieselbe Aufgabe gestellt, an der die Stoa sich abarbeitete. Man sollte diese neue Weltanschauung in die heiligen Ueberlieferungen, die man nicht fahren lassen wollte, hineinlegen und man löste diese Aufgabe, ganz wie die Stoa, durch das Mittel der allegorischen Schriftauslegung. Der Buchstabe der Schrift sollte nicht angetastet werden, wo er aber der eigenen Weltanschauung widersprach, ward er allegorisch umgedeutet. So weiß der Brief des Aristeas auszuführen, daß die jüdischen Speisegebote, recht ausgelegt, die gesammte Ethik der Griechen enthalten. Wenn sie gewisse Speisen verbieten, so wollen sie damit einschärfen, daß man mit Unreinen keinen Umgang pflegen dürfe. Wenn sie den Genuß der Raubvögel untersagen, so empfehlen sie damit Gerechtigkeit und Mäßigkeit, und wenn sie die Thiere mit gespaltenen Klauen zu essen erlauben, so ist es, weil diese den Unterschied zwischen dem Volke Gottes und den Gottlosen an ihren Füßen darstellen.[1] Bei andern Allegorikern ist es aber nur zu deutlich, daß sie bei ihren Umdeutungen weit mehr die Zweifel der alexandrinischen Judenschaft selbst im Auge haben als die Bedenken der Heiden. Denn seit diese Judenschaft unbewußt zur Lebensanschauung der Hellenen übergetreten war, regten sich trotz aller Pietät gegen die väterliche Religion, in diesen aufgeweckten Köpfen der geistreichen Großstadt allerlei Einwürfe gegen die Erzählungen der Bibel. Man fand vieles anstößig, anderes reizte die Lachlust und vom Standpunkt der modernen Weltanschauung, die nur mit großen Zahlen und kosmischen Principien rechnete, war die ganze israelitische Geschichte zu kleinlich und unbedeutend, um in derselben besondere Offenbarungen zu sehen. Bei dieser Lage der Dinge trat die allegorische Methode auch gegen die eigenen Kinder des Judenthums in die Schranken, um sie zu lehren, daß hinter den altväterischen Geschichten, die sie verlachten, ein tiefer, geheimnißvoller Sinn sich berge. Dem raffinirten und blasirten Geschlechte der Großstadt schienen die ewig jungen Erzählungen der Patriarchengeschichte kein Gegenstand göttlicher Offenbarung würdig, so ließen sie sich belehren, daß diese Erzählungen in bildlicher Einkleidung tiefe philosophische Wahrheiten mittheilten. Wie für die Stoiker die aufgehängte Here die Harmonie der Weltordnung und der entmannte Uranus die beschränkte Keimfähigkeit der Substanz bedeutete, so ist für die jüdischen

[1] In dem Abdruck im Jos. v. Haverk. II, 116.

Allegoriker Abraham Symbol des forschenden Triebs und Sara Personification der Tugend. Ihre Wanderungen in Palästina und Aegypten aber stellen allegorisch alle die Verirrungen und Fährlichkeiten dar, in die Verstand und Tugend in dieser schlechten Welt gerathen können.[1] Es klingt wie eine Auslegung der Genesis vom Lehrstuhl der Synagoge, wenn Philo seine Schrift über die Wanderschaft Abrahams mit den Worten beginnt: „Gehe aus aus deinem Lande und aus deiner Verwandtschaft und deines Vaters Hause in ein Land, das ich dir zeigen will." Das heißt, setzt der Prediger hinzu, wenn Gott die Seele läutern will, so gebietet er ihr, sich zu scheiden von drei Orten, vom Leibe, von der Wahrnehmung, von menschlicher Ausdrucksweise. Das Land bedeutet den Leib, denn vom Leibe heißt es, Erde bist du, zur Erde sollst du werden. Die Verwandtschaft bedeutet die sinnliche Wahrnehmung, denn diese ist der Seele selbst verbrüdert oder verschwistert. Das Haus aber, was die Seele bewohnt, ist das Wort, denn wie der Mensch im Hause, wohnt die Seele in der Rede. Von ihnen soll die Seele nicht sowohl sich lossagen — das hieße sterben, aber hinweggehen soll sie von ihnen, von ihnen absetzen, über sie emportauchen, um zu Gott zu gelangen. Trennen soll sie sich von den körperlichen Lüsten, sich entschlagen der Täuschungen der sinnlichen Wahrnehmung, sich versenken in eine Tiefe, die kein Wort zum Ausdruck bringt, dann hat sie das Wort erfüllt: „Gehe aus von deinem Lande und aus deiner Verwandtschaft und aus deines Vaters Hause". Den gleichen Gedanken soll in anderer Weise auch die Geschichte Jakobs versinnbildlichen. Daß der Erzvater zu Bethel ankam, als die Sonne unterging, verlohnte keiner Mittheilung auf dem Wege der Offenbarung, obwohl sofort berichtet wird, Jakob habe dort Gott geschaut. Vielmehr wollte diese Allegorie den Menschen mittheilen, daß das natürliche Licht der Wahrnehmung (die Sonne) zurücktreten müsse, damit die Philosophie (Jakob) intuitiv Gott schaue, indem bekanntlich die Speculation ein Denken mit geschlossenen Augen ist.[2] Nicht anders als mit den Erzählungen der Schrift hielt man es mit den Gesetzen. Die Strafandrohung gegen die Frau,[3] die um ihrem Mann im Streit beizustehen, dessen Gegner unverschämt anfaßt, bedeutet nichts anderes, als daß in der Psyche eine Richtung

[1] Philo, De migr. Abrah. Mang. II, 15 f. — [2] Quod a deo somnia. 1, 638. — [3] Deut. 25, 11 f.

auf Sinnliches sei, die ausgemerzt werden müsse.[1] So ward das an sich Verständliche zur Hieroglyphe gestempelt und frische Erzählung in schale Allegorie gewandelt, eben so sehr, weil eine überspannte Inspirationslehre keine Offenbarung anspruchsloser Geschichten duldete, als weil der blasirte Geschmack der Weltstadt unfähig geworden war, die Erhabenheit dieser einfachen Legende zu verstehen. So kam es, daß, während in den Synagogen der Hebräer die moralische Auslegung, die pharisäischen Consequenzen, der rabbinische Sagencyklus die Hauptrolle spielten, man in den Synagogen Alexandriens nach Philo's Ausdruck „philosophirte", d. h. der Erforschung und Betrachtung der Natur sich widmete.[2] Die Paraschen und Haphtaren des Sabbaths mußten dazu herhalten, Sätzen aus der Psychologie und Physik, oder stoischen Speculationen über die Weltseele und im besten Fall allgemeinen moralischen Vorschriften zur Unterlage zu dienen. Ein Rationalismus hatte sich in die Synagogen der Hellenisten eingedrängt, der den altgläubigen Hebräern im höchsten Maße anstößig war.

Merkwürdiger Weise aber entwickelte dieses von sich selbst abgefallene Judenthum Alexandriens kaum einen geringeren Eifer, die Welt von den Vorzügen seines Glaubens zu überzeugen, als die fanatischen Schulen der Hebräer. Das sie umgebende Heidenthum suchte nach einer befriedigenden Religion, die sich mit seiner Begriffswelt nicht in Widerspruch setzte, und nicht weniger als die Hebräer waren die Hellenisten davon überzeugt, eben ihr Reformjudenthum sei diese Religion der Zukunft. Dazu war es ihnen leichter als den Pharisäern Jerusalems, den philosophischen Ansprüchen der Neuzeit gerecht zu werden. Nachdem sie den positiven Inhalt des alten Testaments zu willkürlichen Allegorien verflüchtigt hatten, konnte es nicht schwer fallen, denselben in beliebige Formen zu gießen. Ihrer Exegese, die das Einfachste zu verrenken wußte, war es ein Kleines, die allgemeinen Umrisse der altjüdischen Weltanschauung in's Platonische zu verwaschen und so sehen wir denn in der That die großen jüdischen Schriftsteller dieser Epoche, Philo und nach ihm Josephus, den Mosaismus in einer Weise reproduciren, daß derselbe allen Postulaten des damaligen religiösen Bewußtseins gerecht zu werden schien. Wie einst der Jude Mendelssohn zu Berlin dem achtzehnten Jahrhundert aufzureden suchte,

[1] Philo, De special. legibus. 2, 329. — [2] Philo, Vita Mos. II, pag. 167 f. Mang.

die natürliche Religion, von der seine Denker träumten, sei just das Judenthum, dessen Dogmen lauteten: Gott, Tugend und Unsterblichkeit, so hat in der damaligen Hauptstadt der Aufklärung, der Jude Philo ein Judenthum ausgeboten, das alle die Qualitäten trug, die die Zeit als Merkmale einer wahren Offenbarung der Gottheit forderte: Ursprung im dunkeln Alterthum, Mittheilung durch einen gottbegnadeten Magus und Wunderthäter, Anerkennung des unversöhnlichen Gegensatzes zwischen Gott und Welt, Rapport beider durch Mittelwesen und Glaube an ein Jenseits mit gerechter Vergeltung. So wenig nun das alte Testament wirklich diese Requisiten enthielt, so darf man doch nicht glauben, daß die alexandrinische Judenschaft bei ihren hellenisirenden Darstellungen desselben, sich der Täuschung vollkommen bewußt gewesen wäre. In der That mußte ein solcher Versuch mit innerer Nothwendigkeit innerhalb des Judenthums auftreten. Unbewußt war man hier in Alexandrien auf den Boden der griechischen Weltanschauung herübergerathen, und dieser Weltanschauung, so groß und herrlich sie war, fehlte nur eines, eine feste religiöse Ueberzeugung. Wie sollte da der Reformjude nicht der Meinung sein, eben seine, mit dem Geist der Zeit versöhnte Religion, sei die, auf die die Völker harrten? Viel Eitelkeit, viel jüdische Uebertreibung und Unwahrheit ist dabei mit untergelaufen. Es fehlte nicht an Marktschreierei. Aber im ganzen wird man anerkennen müssen, es war doch ein großer Wurf, mit dem das System Philos die jüdische und griechische Welt umschrieb. Zwar das übliche Prädicat des Scharfsinns hat Philo weniger als irgend jemand verdient, da die theilenden Functionen des Geistes bei ihm außerordentlich schwach arbeiten. Aber in die eklektische Mischung doch noch so viel innere Einheit, in die Vereinigung disparater Begriffe noch immer einen erträglichen Zusammenhang zu bringen, der gewaltsamen Verdrehung den Schein tiefer Auslegung zu leihen und einen Standpunkt zu finden, auf dem Plato und Moses dasselbe zu sagen scheinen, das war doch nur einer so poetisch begabten Natur möglich, wie das der fruchtbare Schriftsteller Alexandriens war. Daß diese Methode auch ihre innere Berechtigung hatte, das beweist vor allem, die auf Jahrhunderte fortwuchernde Fruchtbarkeit ihrer Anregungen, während alle anderen Bastardbildungen des damaligen Eklekticismus im zweiten Glied ausgestorben sind.

## 6. Philo.

Unter den reichen Familien der alexandrinischen Judenschaft ragte eine vor allen hervor, die des Alabarchen Alexander, die hier eine ähnliche Weltstellung einnahm, wie das Haus Saramalla in Antiochien. Von altem, angeblich priesterlichem Geschlechte war diese Familie durch die Macht des Geldes zu einem Einfluß gelangt, der in Aegypten, Palästina und Rom gleichmäßig respectirt ward.[1] Wenn man in Jerusalem vom äußeren Vorhof durch eines der neun Tempelthore nach dem Hof der Israeliten hinaufstieg, fielen an jedem dieser Thore die vergoldeten und versilberten Thürflügel von Bronce und korinthischem Erz auf. Dem staunenden Ankömmling aber erzählte man, „diesen Reichthum verschwendete an die neun Tempelthore Alexander, der Vater des Tiberius".[2] Von diesem selben Manne lesen wir dann auch, daß ihn ein flüchtiger Prinz um 200,000 Drachmen anspricht und daß er dieses Darlehen ohne viel Umstände bewilligt.[3] Dieser ägyptische Krösus, Alexander, Haupt der alexandrinischen Judenschaft, war eine im Kaiserhause wohlbekannte Persönlichkeit.[4] Durch lange Jahre hatte er die Geschäfte der Antonia, der Schwägerin des Tiberius und ihres Sohnes Claudius vermittelt und war ihr Procuraträger gewesen.[5] Daß Antonia in Tiberius Gunst so hoch stand,[6] wirkte auch zurück auf ihres Freundes Verhältnisse. Wir sehen dies daraus, daß er seinen Sohn Tiberius Alexander nannte und dieser Sohn, um den Preis des Uebertritts, in die Reihen der römischen Aristokratie aufgenommen ward. Erst Offizier, dann Procurator von Palästina, stieg der Sohn des jüdischen Alabarchen zuletzt sogar zum Statthalter von Aegypten auf, eine Stellung, die nur unbedingte Anhänger des Kaiserhauses erringen konnten. Einer seiner Brüder freite Bernice, die Tochter des Königs Agrippa, starb aber frühe, der andere, Demetrius, gleichfalls Schwiegersohn des Judenkönigs, folgte dem Vater als Alabarch.[7]

Aus so erlauchtem Hause, das dem Kaiserhofe befreundet und Königen verschwägert war, stammte Philo, im Reich, in der Stadt

---

[1] Ant. XVIII; 8, 1. XX; 5, 2. Hieron. catal. script. 11. Euseb. Hist. Eccl. 2, 4. Philo, De animal. c. 8. Bei Aucher 1, 124—172. — [2] Bell. V; 5, 3. — [3] Ant. XVIII; 6, 3. — [4] Vgl. über ihn Brüll, Alabarchen, in Geigers Jüd. Zeitschrift, 1864. 4. Dritter Jahrg. p. 276. — [5] Ant. XIX; 5, 1. — [6] Leg. ad Caj. 2, 669. Ant. XVIII; 6, 4. — [7] Ant. XIX; 5, 1. XX; 5, 3.

und in der Wissenschaft der Sprecher des alexandrinischen Judenthums. Bruder oder Neffe des Alabarchen Alexander,[1] stand er den Geschäften seiner Vaterstadt nicht fern, obwohl das politische Leben nicht seiner Neigung entsprach.[2] Er klagt vielmehr über den Neid der Menschen, die ihn in die Wogen des politischen Streits gestoßen. Dennoch sieht man es der Schreibweise des Mannes wohl an, daß er unter die glücklichen Sterblichen gehörte, die frei von materiellen Sorgen, im Besitz aller literarischen Hilfsmittel, sich überall umthun konnten. So repräsentirt er in bester Weise jenes gebildete Judenthum, dem durch den Reichthum ein gewisser Luxus des Geistes möglich wird. In seiner griechischen Bibel von Jugend auf zu Hause, im Hebräischen bis zum Lesen der Worte und zum Versuch bedenklicher Etymologien gefördert,[3] dafür aber in der griechischen Philosophie und den encyclischen Wissenschaften von Alexandriens bestbezahlten Sophisten gebildet, lebt er in innigem Umgang mit dem Pentateuch und seinem Lieblingspropheten und „Hierophanten", dem weichen Jeremia, aber er beugt sich nicht minder vor dem heiligen Plato.[4] Er redet von der heiligen Gemeinde der Pythagoräer und kennt wie Parmenides und Empedokles, so Zeno, Kleanth und die anderen Stoiker.[5] Billig auch gegen die heidnischen Vorstellungen, leugnet er nicht, daß es Naturkräfte gebe, die den, durch die Namen Mars, Apollo, Poseidon bezeichneten, Principien entsprechen und zuweilen läßt er sich zur Sache auch den Namen gefallen.[6] In pythagoräische Speculationen hat er sich sogar tiefer eingelassen als seiner Nüchternheit gut war, und die Erklärung der Dinge aus der Bedeutung der Zahlen und dem Geschlechtsleben der Begriffe, die klingelnden Kategorien des Männlichen und Weiblichen, Jungfräulichen und Mütterlichen, des Zeugenden und Gezeugten mögen die Ohren der Zeitgenossen gekitzelt haben, während sie uns ein verwirrendes Geräusch sind. Auf der anderen Seite hat er doch auch mit Interesse von den in den letzten Jahrzehnten aufblühenden Natur-

[1] Vgl. darüber Ewald 6, 259. Das Erstere nach der bestimmten Angabe Ant. XVIII; 8, 4. Die von Aucher aus dem Armenischen übersetzten Stücke 1, 44. 123. 161 haben das Zweite zur Voraussetzung. — [2] Philo, de legibus specialib. Mang. II, 299. — [3] Eine der merkwürdigsten ist die Ableitung von „Elohim". Nach ihr hießen Elohim die Bundesgenossen des El, wie die des Kronos Kronioi. Fragm. Hist. Graec. Vol. III, p. 568, 18. — [4] Hagar, M. 519—545. De provid. 2, 42. — [5] Quod omn. prob. lib. Eing. — [6] Leg. ad Caj. Mang. 561.

wissenschaften Kenntniß genommen[1] und an Breite des Wissens mögen ihn somit wenig Zeitgenossen übertroffen haben. Aber nicht hierauf beruht seine geschichtliche Bedeutung, sondern auf der eigenthümlichen Mittlerstellung, die der Hellenismus überhaupt zwischen morgen- und abendländischer Cultur einnimmt und die sich in ihm gleichsam biographisch ausgeprägt hat. Geistig, gesellschaftlich, politisch hineingestellt zwischen Rom und Jerusalem, wallfahrtet er zum Tempel der Väter und vor ihm, dem Sohn einer priesterlichen Familie, thun die Thüren des Priestervorhofs sich auf und man verstattet dem Gliede eines so wohlverdienten Hauses, in Jerusalem selbst, als Priester, ein Opfer zu bringen.[2] Aber auch für Geschäfte in Rom, wo Antonia, Caligulas Großmutter, seine Gönnerin ist, ist er die geeignete Persönlichkeit, da man voraussetzt, daß er auch im Kaiserpalast nicht vergeblich anklopfen werde. Ueber sein Familienleben gehen die Meinungen auseinander. Die beste Sitte war in der reichen jüdischen Aristokratie nicht zu Hause. Doch berichtet eine, bekannten römischen Erzählungen nachgebildete, Anecdote, Philo's Weib habe auf jeden Schmuck verzichtet, da seine Anwesenheit ihr Schmuck genug sei.[3] Allein er selbst läßt sich über das Glück, das Frauen bereiten, sehr elegisch vernehmen. Er billigt die Ehelosigkeit der Essäer, „weil das Weib ein eigenliebiges, übermäßig eifersüchtiges Ding ist und gewaltig, um die Sitten des Mannes zu erschüttern und mit fortwährenden Gaukeleien zu verlocken. Denn sie sinnt schmeichlerische Reden und die übrige Heuchelei aus, wie auf der Bühne, bezaubert Gesicht und Gehör, und da Bethörte gleich Unterworfenen sind, hintergeht sie den herrschenden Verstand. Wenn aber Kinder kommen, wird das Weib von Hochmuth und Zuversicht erfüllt, spricht das, was sie vorher in Verstellung heimtückisch andeutete, aus keckem Muthe aus und zwingt ohne Scham, alles zu thun, was der Gemeinschaft feindlich ist".[4] Ob Philo damit Selbstgeständnisse abgelegt, bleibe dahingestellt, jedenfalls ist der nicht hart vom Schicksal betroffen, der nichts weiteres zu beklagen hat.

Ein frommer und glücklicher Mensch, verehrt von seinem Volke, bewundert von seinen Verwandten, mit einem Rufe, den die Zu-

---

[1] De animal. bei Aucher a. a. O. — [2] Fragment bei Euseb. praep. ev. 8. 13. Bei Mang. 617. De prov. ed. Aucher, 2, c. 107. Fui ego ibi tempore, quo in patriae templum mittebar ad orationem hostiasque offerendas. — [3] Bei Aucher a. a. O. — [4] Apol. pro Jud. II, 634.

sammenhänge der Diaspora über die Welt verbreiten, macht Philo's ganzes Wesen den Eindruck einer Persönlichkeit, die dem harten Kampfe um's Dasein entnommen, um so weicher und gefühlvoller von dem allgemeinen Elend der Menschheit zu sprechen weiß. Aehnlich wie sein Zeitgenosse Seneca hat er auf Teppichen und Polstern über den Druck der Endlichkeit nachgedacht[1] und dieses Leben als eine Gefangenschaft der Seele betrauert. Auch in ihm ist jene müde, greisenhafte Stimmung, mit der die Zeitgenossen über Welt und Geschichte nichts Besseres zu sagen wissen, als daß alles schon dagewesen und daß alles eitel sei. „Nichts von den menschlichen Dingen, sagt er gelegentlich, hat wahren Bestand. Es sind Luftgebilde ohne wahre Wesenheit, von Träumen in nichts unterschieden. Willst du das Schicksal einzelner Menschen nicht dafür gelten lassen, so betrachte das Loos der ganzen Menschheit. Bietet sie nicht das Schauspiel eines Schiffes dar, das von den Wogen umhergetrieben, bald aufwärts, bald abwärts fährt, bald günstigen, bald ungünstigen Wind hat. Denn im Kreise bewegt sich der göttliche Logos, den der große Haufe Glück zu nennen pflegt und über Städte, Länder und Nationen hinfahrend, theilt er jeglichem jegliches Loos zu".[2] So sehen wir auch diesen vom Glück so hoch begünstigten Sterblichen von dem Weltschmerz heimgesucht, an dem die Zeit krankt und diese weltverachtende, resignirte Stimmung ist mit ein Grund gewesen, die ihn wie hundert andere dem Studium zuführte. Neigung, Muße und der Zug der Zeit hatten ihn zum Philosophen gemacht. Obwohl die encyclischen Wissenschaften, berichtet er selbst, ihn gleich schönen Sklavinnen anzogen, habe er doch der Königin, der Philosophie, sein Herz allein zugewendet.[3] Er wäre auch nicht gemacht gewesen für die exacten Disciplinen, denn auch die Philosophie hat er mehr mit Phantasie als mit einem streng theilenden Verstande getrieben und wenn er speculirte, schien es ihm selbst, als ob er mit Sonne, Mond und Sternen im Weltall umherschwebe.[4] Seine Geistesarbeit ist ein Genießen und die eklektische Art, wie er hebräische und griechische Blumen zusammenflicht und erhabene Vorstellungen, auch wenn sie unvereinbar

[1] Man vgl. z. B. seine weichlichen Klagen über die politischen Zumuthungen des Lebens an seine Muße. De leg. special. Mang. 2, 299. — [2] Quod deus sit immut. M. 298 f. — [3] De congr. quer. erud. gr. 1, 550. — [4] De spec. leg. M. 299.

sind, mit einander mischt, beweist, daß nicht der energische Gedanke, sondern eine ausgebildete geistige Genußfähigkeit bei ihm vorherrschten, wie ja auch seine allegorischen Träume mehr sinnig als tief zu nennen sind. Jene spielende, rabbinische Dialektik freilich, die es freut, die Widersprüche der Gegner aneinander zu zerreiben, fehlt auch ihm nicht[1] und wie alle Juden ist er unfähig, die Dinge ruhig auf sich wirken zu lassen und voll der rabulistischen Neigung, sich an die paradoxe Seite des Gegenstandes zu hängen und darüber die Hauptsache zu übersehen. Allein diese rabbinische Spitzfindigkeit ist bei ihm gemildert durch die, dem gebildeten und vornehmen Manne wohl anstehende Würdigung alles Schönen, und in Worten wenigstens hat er es an Anerkennung auch außerjüdischer Leistungen nie fehlen lassen. Er weiß den Tiefsinn der heidnischen Mythen zu schätzen und spricht mit Ehrfurcht von den alten Heroen, die Wasser und Meer von Ungeheuern gesäubert und heilsame Erfindungen überliefert haben. Der den Sorgenbrecher Wein zuerst gekeltert und durch ihn den Blick von der trüben Gegenwart ablenkt und dem Herzen mit einer rosigen Zukunft schmeichelt, darf seines vollen Dankes gewiß sein, mag er nun Liber oder Noah heißen. Für die schöne Sage der Dioskuren, von denen der eine sterblich, der andere unsterblich geboren und die in brüderlicher Liebe ihr Loos theilen, fehlt ihm nicht die gefühlvolle Thräne, noch läßt es den jüdischen Denker kalt, wenn ein Herakles dem Handel und Wandel sichere Straßen schafft.[2]

Mit diesem gefühligen Wesen stimmt denn eine liebenswürdige Frömmigkeit, die doch mehr sentimental als kraftvoll erscheint. Mit allen Männern der Aufklärung theilt er die Neigung zum Moralisiren, denn je ferner Gott dem unmittelbaren Bewußtsein steht, um so breiter und ausführlicher weist man ihn in der Natur und Geschichte nach. Daß der Bösewicht elendiglich zu Grunde gehe und den Schlemmer seiner Zeit die Würmer fressen, daß mit blasphemischen Reden sich schon mancher um den Hals geredet und daß namentlich die Feinde Israels sich in ihrem letzten Stündlein solcher Feindschaft nicht zu

[1] Die glänzendste Probe ist die ironische Untersuchung Leg. ad Gaj. M. 557 ff., welche Ansprüche Gajus auf die Gottheit habe, in der er eine wahrhaft ergötzliche Rabulistik entwickelt. — [2] Leg. ad Gaj. M. 557. Wenn das Buch der Weisheit 7, 2 und Jesus Sirach 1, 15 das Gesetz Israels als Wohnstätte der Sophia bezeichnet, ist es für Philo charakteristisch, daß Philo im Tractat Q. omn. prob. lib. den Logos die Quelle der solonischen und lykurgischen Gesetzgebung nennt.

freuen haben, das wird an den Lebensläufen der Flaccus, Isidor, Apollonius, Gajus u. s. w. dem Leser bis zum Verdrusse deutlich.[1] Aber der redselige Hebräer kann auch wahre Worte der Weisheit reden und niemand hat ohne Rührung den Eingang zu seiner Beschreibung der Caligulazeit gelesen, wo Philo, zurückschauend auf die drangsalsvolle Zeit, die nun hinter seinem Volke liegt, dem eigenen Kleinmuth die Frage vorlegt: „Wie lange werden wir Greise noch Knaben sein, grau dem Körper, kindisch der Seele nach? Wann werden wir aufhören zu meinen, das rollende Glück stehe fest und die ewige Natur der Dinge unterliege dem Wandel? Das ist der Sieg der Gegenwart über das Herz, daß es sich nicht erheben kann über das, was morgen schon nichts ist."

So athmen seine Schriften durchweg den Geist einer religionsbedürftigen Zeit. Er hat den Frieden nicht, aber er sucht ihn und während er behauptet, in der Schrift alle Befriedigung zu finden, sind es doch Gedanken und Formen der griechischen Bildung, die im höchsten Affect ihm zuerst zur Hand sind. Einem so gearteten Geiste war es ganz natürlich zu meinen, jene philosophische Weltanschauung, der er dank Plato und Zeno angehörte, sei ihm aus dem Buch der Bücher zugekommen, dessen unmittelbar göttlichen Ursprung er nie bezweifelt hat. So konnte er vollkommen ehrlich jene unwahre Theologie entwickeln, die der Welt mit nur allzuviel Erfolg bewies, daß die tieferen Grundlagen der neuen griechischen Weltanschauung lediglich im alten Testamente zu suchen seien.[2] Dazu fühlt er sich, dem ägyptischen Naturdienst gegenüber, mit den griechischen Philosophen in eine Reihe gestellt und in diesem Kampfe gegen den Thierdienst werden für sein Bewußtsein griechische Philosophie und Judenthum so sehr eins, daß er auch jene aus dem jüdischen Gesetze ableitet.[3]

Von der Methode seiner Speculation haben wir schon gesprochen. Plato würde zum Gewande seiner Gedanken neue Mythen ersonnen haben. Ihm war der Mythus gegeben in den Erzählungen des alten Testaments, und zwar findet er die Interessen seiner Speculation versinnbildlicht in den Gestalten der Patriarchen. Das Hauptinteresse

---

[1] Vgl. die verschiedenen Beispiele in der Leg. ad Gaj. und das erbauliche Exempel de nominum mut. M. 587. — [2] Vgl. zum Folgenden Ewald, Gesch. Isr. 6, 283 f. Keim, Jes. v. Naz. I, 216 f. Heinze, Logos 204 f. Zeller, Phil. d. Gr. V, 226 f. — [3] Vgl. Bauer, Philo, Strauss u. Renan p. 61 f.

derselben ist die Abkehr von der Sinnlichkeit. Die irdische Welt ist für die Menschen Gottes eine Fremde, die Welt, der sie angehören, ist die Himmelsregion. Auf Erden sind sie Pilger und Fremdlinge, ihr Haus ist die Tugend, in der sie als ihrem Zelte wohnen, auf der Flucht vor allem, was Gott entgegensteht. Symbol dieser Weltflucht ist Abraham, der aus dem Land der sinnlichen Anschauung und des Gestirndienstes, Chaldäa, sich schied und auf dem königlichen Wege zum Allkönige wanderte. Diesem platonischen Gedanken der Weltabkehr tritt der stoische, von der unerschütterlichen Heiterkeit des Weisen zur Seite. Der Mann der Tugend wendet allem dem Rücken, was seine innere Fröhlichkeit stören könnte, der Trauer, der Furcht, der Lust und Ruhmbegierde. Er gesellt sich den friedlichen Stillen zu, die abseits vom Lärm der Städte und Volksversammlungen hausen. So ist er frei und unerschütterlich, wie die Tugend verlangt. Repräsentant dieser stoischen Heiterkeit ist Isaak, dessen Name schon auf ein demokritisches Lachen deutet. Der Weise, der in die Ruhe des Seienden aufgenommen ist, nimmt auch an der reinen und lautern Freude desselben Theil. Er allein kann lachen, was den Schlechten nicht erlaubt ist. Die praktischen Aufgaben des Lebens, die Tapferkeit, die unentwegte Beharrlichkeit, die ausharrt im Kampf, stellt Jakob dar, der mit einem Stecken über den Jordan geht und mit einem Heere wiederkehrt. Die Pflichten der Politik und ihre Ränke repräsentiren sich dagegen in Joseph, dem Statthalter Aegyptens, der den zweideutigen Aufgaben der Staatskunst gemäß, keineswegs mehr ein Bild der reinen Tugend darstellt.

Ungefähr nach diesen Gesichtspunkten gruppiren sich die Schriften Philo's, über deren Aechtheit, Folge und Zusammenhang ausreichende Untersuchungen noch nicht geführt sind. Im allgemeinen darf man vier Tractate als die leitenden betrachten: de mundi opificio, de Abrahamo, de Josepho und die vita Mosis,[1] zu welch letzterem Buch die Abhandlung de decalogo eine Parallele bildet. Das Buch über die Weltschöpfung, de opificio,[2] combinirt die platonische Schöpfungs- mit der stoischen Logoslehre und verbindet damit die rabbinischen Speculationen über die Geheimnisse der Siebenzahl. Die mosaische Schö-

[1] Vgl. Br. Bauer, Philo, Strauß und Renan p. 138 f. — [2] Vgl. dazu den Commentar von J. G. Müller: „Des Juden Philo Buch von der Weltschöpfung". Berlin, Reimer 1841.

pfungsgeschichte wird bis zur Verführung des ersten Menschenpaares durch die Schlange erzählt, worauf der Verfasser mit einer Recapitulation der Lehrsätze Mosis über Gottes Beziehungen zur Welt schließt. Als erläuternde Ausführungen dieser Hauptschrift sind die drei Bücher der Gesetzes-Allegorien, die Schrift de Cherubim und die Bücher über die Geschichte der Menschheit, de confusione linguarum und de agricultura Noe zu betrachten.

Eine zweite Reihe von Aufsätzen wählt das Leben der Erzväter zum Träger der allegorischen Speculation und hier darf das Buch de Abrahamo als leitende Schrift der ganzen Gruppe gelten. Philo selbst sagt zum Schluß, er habe in derselben nachweisen wollen, daß die Gesetze nicht der Natur widerstreiten, daß das Leben des Erzvaters selbst das Gesetz und die ungeschriebene Satzung war und daß das von Mose aufgezeichnete Gesetz nur einen Commentar zum Leben der Erzväter bilde. Weitere Ausführungen dieser Allegorie enthalten die Schriften de migratione, quis rerum divinarum haeres, de congressu, de profugis, de mutatione nominum.

Den Fragen der praktischen Philosophie wendet sich Philo in der Gruppe von Schriften zu, an deren Spitze das Buch de Josepho steht. Er selbst sagt, nachdem er an der Lebensführung der Erzväter die drei ältesten Heilswege geschildert habe, nämlich den, der durch die Erkenntniß (Abraham), ferner den, der unter dem Einfluß der begabten, ungebrochenen Natur (Isaak), und den dritten, der im Kampf der Uebung zum Ziel führt (Jakob), wolle er nun den vierten, den des Politikers (Joseph) beschreiben. Von diesem praktischen Gesichtspunkt aus wird das Leben Josephs erzählt und Betrachtungen über den Wechsel aller Dinge, Mahnungen zum mäßigen Genuß, Warnungen vor dem Mißbrauch der Güter angefügt. An die Geschichte Josephs schließen sich dann äußerlich die beiden Tractate de somniis an, die unterscheiden zwischen von Gott eingegebenen Träumen und solchen, die vom Geiste des Alls erregt sind und anderen, die aus spontaner Thätigkeit des Geistes fließen.

Die Schrift über das Leben des Gesetzgebers endlich unternimmt es, in Mose der Welt den zu zeigen, der mit der jüdischen Sibylle zu reden „den Sterblichen allen zum Führer des Lebens gesetzt ist." Ihr tritt die Schrift de decalogo aber in so fern als zweite Führerin dieser Gruppe zur Seite, als sie das Werk Mosis für sich ausführlich behandelt. Philo selbst bezieht sich in ihr darauf, daß er in seinen

früheren Schriften die Stammväter als die ungeschriebenen Gesetze geschildert habe, weßhalb er jetzt die Ideen der geschriebenen Gesetze entwickeln wolle, wobei er sich an die zehn Gebote der Reihe nach hält und gegen Ende die Hauptlehren recapitulirt. An diese leitenden Tractate lehnen sich dann wieder die Schriften de monarchia, de specialibus legibus, de praemiis et poenis, de execrationibus, de nobilitate, de praemiis sacerdotum, de victimis, de caritate und andere minder bedeutende Aufsätze an. Daß in dieser reichen Zahl von Schriften nun aber auch mit einiger Klarheit zwischen den einzelnen Materien gesondert sei, läßt sich nicht behaupten. Die Darstellung des philonischen Systems kann sich darum nicht an sie anschließen, sondern muß das Zusammengehörige aus den verschiedenen Schriften erst zusammen suchen.

Ausgangspunkt der Speculation Philo's ist die Antinomie, daß dem Menschen wohl das Sein Gottes gewiß sei, daß er aber Gott weder irgend welche Eigenschaft, noch irgend welche Begrenzung zuschreiben dürfe, so daß der Mensch wohl sagen kann, daß Gott sei, nicht aber, was er sei. — Wie die Entwickelungsgeschichte der griechischen Philosophie vor uns liegt, ist es keinem Zweifel unterworfen, daß Philo damit aus derselben den Begriff des reinen Seins entnahm, dem schlechthin kein Prädicat beigelegt werden kann, und das auch die griechischen Denker Gott zu nennen pflegten. Philo treibt aber das Negiren aller positiven Bestimmungen so weit, daß er selbst noch zweifelt, ob man auch nur das Sein von Gott aussagen könne? Wenn geschrieben steht: „ich bin dein Gott", sagt er,[1] so ist das uneigentlich gesprochen, denn Gott steht zu keinem etwas in Verhältniß. Ueberraschender ist für uns der Nachweis, daß eben dieser prädicatlose Gott, der jüdische Gott sei. Als Gott zu Mose im Dornbusch durch einen Engel redete, sagte er ihm laut Philo: „Lehre die Kinder Israel, ich sei der Seiende, damit sie den Unterschied zwischen dem Seienden und Nichtseienden kennen lernen und zugleich erfahren, daß mir, welcher allein das wahre Sein ist, gar kein Name besonders zukommt".[2] Das jüdische Verbot, den hochheiligen Namen auszusprechen, soll darum nichts anderes besagen, als daß auf Gott kein Prädicat passe, weil er besser sei als das Gute, schöner als das Schöne, seliger als die Seligkeit. Nicht minder klar soll dieses absolute Wesen Gottes

[1] De mutat. nom. — [2] Vita Mos. I Mang. 92 unten.

in dem Tetragrammaton seines unaussprechlichen Namens sich ausdrücken. Vier Buchstaben hat der Name Javeh, „denn in der Vierzahl ist alles enthalten, Punkt, Linie, Fläche, Körper, die Maße aller Dinge und die Harmonie der Töne",[1] womit denn die Identität des mosaischen und platonischen Gottesbegriffs bewiesen sein soll.

Neben dem prädicatlosen Gott steht bei Philo ein ursprüngliches Chaos, das heißt der ewige Stoff, dem zunächst, da er ungeformt ist, gleichfalls keine Prädicate beigelegt werden können. Dieses Chaos ist das Tohu Wabohu des mosaischen Schöpfungsberichtes. So offenbar wir nun mit diesem Dualismus auf dem Boden der Weltanschauung der griechischen Schule stehen, so wenig zweifelt doch Philo daran, denselben aus der Schrift selbst erhalten zu haben. „Der Gesetzgeber, erzählt er uns zu Eingang seines Buchs über die Weltschöpfung, hat erkannt, daß es eine doppelte Ursache geben müsse, die wirkende und die leidende, die unendliche Vernunft und die unbeseelte Materie". Indem Philo so die Identität des Timäus und der Genesis behauptete, war ihm die Aufgabe seiner Philosophie einfach gegeben. Er mußte, wie der griechische Denker, die gähnende Kluft zwischen diesem Chaos und diesem Gott füllen und er glaubte, daß auch dazu in dem mosaischen Gottesbegriff die erforderlichen Momente gegeben seien. Wie Gott allein wahrhaftes Sein zukommt, so kommt auch ihm allein ursprüngliche Thätigkeit zu. Er wirkt, wie das Feuer brennt und der Schnee kühlt. „Indem Moses das erkannte, nannte er die Gottheit als schaffende Elohim, als erhaltende oder regierende Adonai".[2] Das Schaffen Gottes wird aber in der Schrift stets nur bezeichnet als ein Sprechen; Gottes „Wort" ist es also, durch das das Chaos zur Welt wird und damit ist der Logos, das Wort, das regulirende Weltprincip, die vernünftige Weltseele der Stoiker gleichfalls als ein Stück der mosaischen Weltanschauung erfunden.[3] Es ist in Gott der unwiderstehliche Zug des Willens, das Chaos nicht, wie es ist, zu lassen und so entsteht in der göttlichen Vernunft das Urbild einer rein geistigen Welt (νοητὸς κόσμος) als Urbild und Urkraft der wirklichen. Die göttliche Vernunft aber wird thätig durch das Wort, den Logos, und in dem Augenblick, in dem Gott (Gen. 1, 3) das Schöpferwort sprach, ging er mit seiner ganzen Kraft in das Chaos ein und aus

[1] V. Mos. M. 152. — [2] Vita Mos. Mang. 150. — [3] De sacrific. Abr. I, 175. De decalog. II, 188. De profug. I, 561.

der gedachten wird nun die wirkliche Welt, die das Abbild der ersten ist. Vermöge der Gesetze unseres Denkens würden wir nun diese Zustände und Wirkungsweisen Gottes auf Eigenschaften seines Wesens gründen, Philo faßt sie vielmehr als von Gott mit ihrem Werden sich scheidende Kräfte. Er findet den Dualismus von Sein und Wirken, der ihm in dem Elohim und Adonai liegt, personificirt in den beiden Cherubim und vermöge einer Denkweise, die dem gesammten Alterthum gemeinsam war, da dasselbe sich keine Kraft ohne materielles Substrat vorzustellen vermochte, wird ihm auch das wirkende Wort zu einem eigenen Wesen. Das Wort ist der zweite Gott, oder der erste Sohn Gottes, so wie die Welt der zweite Sohn heißt.

Mit dem Logos ist indessen der Uebergang zur Welt noch keineswegs bewerkstelligt, sondern wie das Wort des Menschen sich zerlegt in viele Worte, die doch einem Grundwort ihren Sinn entnehmen und von ihm zusammengehalten werden, so geht der Logos in viele Logoi auseinander, es treten aus ihm die Urbilder und Urkräfte der einzelnen Dinge hervor, die sich zu den Einzeldingen verhalten, wie er selbst sich zur Welt verhält. Wie aber der Logos, obwohl Plan und Grundkraft des All, doch zugleich eine Person ist, der Sohn Gottes, der andere Gott, so sind diese Grundkräfte der einzelnen Dinge gleichfalls persönliche Wesen, die Söhne Gottes, die Engel, oder wie Philo sie auch griechisch nennt, die Chariten.[1] Auch hier aber lebt Philo der Zuversicht, daß alle Söhne Gottes, von denen die Psalmen singen, nichts anderes seien als die Kräfte, Gedanken, Ideen der platonischen Gottheit. Diese persönliche Fassung der einzelnen Kräfte hindert aber das träumerische Denken des Orientalen nicht, die Summe dieser Kräfte, den Logos, sich forthin als Person vorzustellen. Ist der Logos die Kraft, die alle Kräfte in sich befaßt, der in Gott ruhende Weltgedanke, das Urbild der Welt, die Idee der Ideen, das Buch, in dem alle Wesenheiten verzeichnet sind, die Metropole, von der die Pflanzstädte der übrigen Kräfte stammen,[2] so ist er doch zugleich auch eine Person, der Erzengel, der alle andern Engel unter seinen Fittichen befaßt, er ist der Sohn Gottes, er ist selbst ein Gott aus Gott. Vor allem aber ist er der Mittler. Er steht an der Grenze zwischen Gott und den Dingen, die durch seine Kraft sind. Er ist der Stellvertreter

[1] Vgl. Cherub. Mos. 148. Vict. offer. M. 261. Conf. lingu. M. 431. — [2] L. alleg. Mang. 47.

und Gesandte Gottes, der Gottes Befehle der Welt überbringt, der Dolmetscher, der ihr seinen Willen auslegt, der Statthalter, der ihn vollzieht, das Werkzeug, durch das Gott die Welt geschaffen hat.[1] Und wie in ihm selbst Gott sich zur Welt herabneigt, so ist er umgekehrt auch der Vertreter der Welt in ihrem Verhältniß zur Gottheit, der Hohepriester, der Fürbitte für sie einlegt, der in seinem heiligen Gewande das Sinnliche mit dem Uebersinnlichen, den buntfarbigen Saum der unteren Theile mit dem göttlichen Hauptschmuck vereint.[2]

Auch hier aber zeigt sich deutlich wieder, wie die theilenden Functionen bei dem morgenländischen Geiste nicht mit ähnlicher Schärfe arbeiten, wie bei dem des Abendländers. Sollte man meinen, daß mit diesem Weltbildner und Mittler zwischen Gott und der Welt eine zweite göttliche Person gegeben sei, so tritt dem doch sofort wieder der jüdische Monotheismus entgegen. — Der Mittler ist doch auch nur wieder eine Kraft und diese eine Eigenschaft Gottes. Er ist mit Gott eins wie der Schatten mit dem Körper, das Abbild mit dem Urbild, kurz wir haben hier schon ganz jene schaukelfreudige Theologie, die durch Confusion der Prädicate je nach Bedürfniß zwei Personen als eine oder eine als zwei zu fassen vermag und die die Welt nachmals mit dem Geräusch ihrer gnostischen und nicänischen Speculationen füllen sollte.

Zu den vermittelnden Potenzen zählt Philo zum zweiten, neben dem Logos, die bereits genannten Logoi, die Engel, Dämonen, Chariten, wie er sie bald jüdisch bald heidnisch redend nennt. Es sind ihrer, wie bei Plato und Zeno, unendlich viele Kräfte und ihre Nothwendigkeit wird damit begründet, daß die Welt, wie sie sei, auch nicht ausschließlich vom Logos herrühren könne. Wenn Gott die Welt nicht persönlich schaffen konnte, ohne Einbuße zu erleiden an seiner Reinheit, so läßt sich noch weit weniger das Böse in der Welt vom Logos herleiten. Vielmehr erkennt sich daran die Mitwirkung untergeordneter Geister bei der Schöpfung, welche ja auch durch den Pluralis des Schöpfungsberichts bezeugt ist, indem Gott sprach: „Lasset uns Menschen machen". Ihrer begrenzten Macht, das sündhafte Wesen der Materie zu überwinden, fallen die Uebel in der Welt und die bösen Handlungen der Menschen zur Last.[3] „Gott hielt es nicht für passend, heißt es,[4]

[1] De Somniis. Mang. 1, 655. Quod D. immut. M. 1, 298. Conf Ling. Mang. 427. De agricult. Mang. 308. — [2] Migr. Abrah. 452. V. Mos. M. 155. — [3] De mundi opific. I, 17. De profug. I, 556. — [4] De confus. ling. 1, 432.

den Weg zum Bösen in der vernünftigen Seele selbst zu schaffen, sondern die Bildung dieses Theils seinen Dienern zu überlassen". Das mosaische „Lasset uns Menschen machen", erweist mithin auf's neue die Identität der Genesis und des platonischen Timäus, nach welchem Gott gleichfalls bei der Schöpfung des Menschen zur Bildung der sterblichen Theile auch die übrigen Götter beizog.[1] Wie aber das Uebel nicht von Gott herrührt, so auch nicht die Strafe. Es liegt in seiner Natur, Wohlthaten über die Welt auszustreuen, dagegen die Rache überläßt er seinen Geistern. Die Strafbestimmungen seines Gesetzes rühren nicht von ihm, sondern von Dike, der Beisitzerin seines Thrones her, die von Natur das Böse haßt und die Bestrafung desselben als ihr eigenstes Werk übernimmt.[2] Und wie ein König die Vertheilung der niedern Gaben seinen Dienern zu überlassen pflegt, so gewährt Gott dem Menschen zwar die höchsten Gaben, der Tugend, Gesundheit u. s. f., dagegen das Vermeiden der Sünden,[3] die Heilung von Krankheit, die Darreichung von Nahrung ist das Amt seiner Diener.[4] Aber auch vom Standpunkt des Menschen betrachtet ist dieser Verkehr mit den Kräften, Chariten oder Engeln das Entsprechende. Wir sind so schwach gebildet, daß wir vor dem Anblick des Allherrschers und seiner Herrlichkeit zurückschaudern müßten und nicht nur seine Strafen, sondern eben so seine Wohlthaten könnten wir nicht ertragen, wenn er sie uns allein durch sich selbst verliehe, ohne Vermittlung seiner Diener.[5] Endlich spricht für die Annahme solcher Mittelwesen — und das entdeckt zu haben hat Plutarch dem Juden hoch angerechnet — die Einheit der Welt. Zwischen dem Himmel, wo Gott thront, und der Erde, wo die Menschen herrschen, liegt die Luft. Gott konnte aber dieses Element, das ja selbst die Quelle alles Lebens ist, nicht unbevölkert lassen. So verlangt schon der Weltzusammenhang die Annahme einer Engelwelt, die die Atmosphäre bevölkert.[6] Zu dieser harmonischen Vollendung des Weltganzen gehört endlich noch die hierarchische Gliederung der Engelwelt selbst. Dieselbe ist gedacht als ein wohlgeordneter Hofstaat Gottes.[7] Zu oberst stehen die bildende

---

[1] Vl. die Schöpfungsgeschichte im Tractat De profugis mit Plato, Tim. 41, B. f. — [2] De decalog. II, 208. — [3] De profug. I, 556. — [4] Leg. alleg. III, 1, 122. — [5] De somn. I, 642. — [6] De somn. I, 641. De gigant. I, 263. Bei Heinze a. a. O. p. 212 f. — [7] De sacrif. Ab. I, 176. De monarch. II, 218. De Abrah. II, 19.

und die herrschende Kraft, deren ersterer wieder die Güte, Erbarmen und Wohlthätigkeit zur Seite stehen, während der zweiten das Recht, Gesetzgebung und Strafe dienen, Vorstellungen, in denen Philo nur eine Ausdeutung der biblischen Stellen von den Cherubim anerkannt wissen möchte. Ueberhaupt sind ihm die λόγοι gerade so gut wie der λόγος religiöse Vorstellungen und er findet die Anbetung dieser dienenden Götter keineswegs verwerflich. Er mißbilligt zwar die Verehrung von Statuen und Götterbildern, aber daß man Kräften wie der Sonne, dem Mond, den Sternen, die ihm unter die fehlerfreien vernünftigen Wesen zählen, Gebete zusende, erscheint ihm so lang billig und recht, als man über den Dienern den Herrn, der sie gebildet, nicht vergesse.[1]

Nächst der Theologie und Angelologie wird auch die Kosmologie und Anthropologie Philo's noch näher zu betrachten sein, um des großen Einflusses willen, den sie auf die neutestamentlichen Schriftsteller geübt hat. Zunächst ist es der Begriff einer himmlischen Welt, jüdisch geredet eines oberen Jerusalem, welchen Philo dem Hellenismus aus Plato vermittelt. Gott sah voraus, so lehrt die Schrift De mundi opificio, im Einklang mit dem platonischen Timäus, daß nichts in der Welt der Erscheinung tadellos sein werde, was nicht nach einer urbildlichen und intelligibeln Idee geformt sei. Während nun aber bei Plato die Ideenwelt das von Ewigkeit her Bestehende ist, verlangt Philos jüdischer Gottesglaube, daß auch sie erst als Schöpfung aus Gott hervorgehe. Gott prägte also, als er diese sichtbare Welt bilden wollte, zuerst die intelligible aus, um nach einem unkörperlichen und ganz göttlichen Musterbilde diese körperliche zu formen. Wie der Baumeister, der eine Stadt bauen will, ein treues Bild der künftigen in seinem Geiste trägt, so dachte Gott sich zuerst die Vorbilder aus, bildete so die intelligible Welt und vollendete darauf die sichtbare, indem er sich nach jener als Musterbild richtete.[2] Der Ort dieser himmlischen Stadt ist nun Gott oder der Logos selbst und in diesem Sinn heißt der Logos das Buch, in dem die Wesenheiten aller Dinge eingeschrieben sind.[3] Ja der Logos ist selbst diese intelligible Welt, gerade so wie der Gedanke des Baumeisters jene gedachte Stadt ist.[4] Als Summe der Vorbilder der Welt ist der Logos das ἀρχέτυπον παράδειγμα und,

[1] De decal. II, 191. De mundi opif. I, 17. 34. De vict. off. II, 262. — [2] De mundi opif. 7 f. — [3] Leg. allegor. I, 47. — [4] De mundi opif. I, 5.

insofern er ihre Einheit ausmacht, die ἰδέα ἰδεῶν.[1] Die Welt ihrerseits ist Abbild dieser Idealwelt, so weit es das Wesen des Stoffs zuläßt. In so fern verhalten sich beide wie Siegel und Abdruck, Typus und Nachbild[2] und eben dieses Verhältniß reproduciren dann die λόγοι und die auf ihnen beruhenden Formen im einzelnen. Frägt man nun aber, wie die λόγοι dazu kamen, in die Materie einzugehen, so ist die Antwort, sie sind lebendige Kräfte, durch die Gott, der selbst die Materie nicht berühren darf, die Welt formt, so daß sie Eigenschaften an dem Eigenschaftslosen, Formen an dem Formlosen hervorbringen, das Gestaltlose gestalten, das Unbegrenzte begrenzen und jegliches Ding zum Individuum machen.[3] Näher betrachtet besteht dieses Schaffen des Logos, wie das Denken selbst, in einem Sichten und Trennen und Sondern, wie das des Geistes Art ist. So heißt es, der Logos werde von Gott auf das schärfste zugespitzt und hat die Welt zu gestalten, indem er sie theilt und wenn er bis zu dem Einfachen und Untheilbaren gelangt ist, so fängt der τομεύς auf's neue an, das mit der Vernunft Ergreifbare in unzählige und unendliche Theile zu zerlegen, so daß es unkörperlichen Linien ähnlich wird. Zuerst schied der Logos die Materie in Leichtes und Schweres, indem er das Grobe von dem Feineren trennte. Dann theilte er das Feinere in Luft und Feuer, das Grobe in Wasser und Erde. So schied er wieder Warmes und Kaltes und Nasses und Trockenes. Das Trockene schied er in Festland und Inseln, das Nasse in Meer und Flüsse, die Luft in Sommer und Winter, das Feuer in Heilsames und Verderbliches. Nicht anders wird die Seele in den vernünftigen und unvernünftigen Theil zerlegt, die Rede in Wahrheit und Lüge, die Wahrnehmung in Richtiges und Unrichtiges.[4] Dieselben Vorstellungen sind es, wenn der Verfasser des Hebräerbriefs vom Logos rühmt: „Der Logos Gottes ist lebendig und kräftig, und schärfer als ein zweischneidiges Schwert, und durchdringend bis daß er scheidet Seele und Geist, auch Fugen und Mark und ist ein Richter der Gedanken und Gesinnungen des Herzens. Und es ist keine Creatur vor ihm unsichtbar, sondern alles bloß und entdeckt vor seinen Augen".[5] Das also, was Heraklit den Streit, das Spiel der Gegensätze nennt, das nennt Philo das Theilen und während

[1] De mundi opif. 1, 5. — [2] De profug. I, 547 f. De migr. Abr. I, 452. — [3] De monarchia. II, 219. De vict. off. II, 261. — [4] Qu. rer. div. haer. I, 491 f. Quaest. in Gen. Aucher I, 64. II, 44. — [5] Hebr. 4, 12. 13.

dort der Logos der Vater des Kriegs heißt, heißt er hier der τομεύς. „Die theilenden Kräfte dringen mitten durch die Körper und Dinge, ohne daß sie etwas verderben, indem sie deren innerste Natur auf das trefflichste trennen und scheiden".[1] Oder stoisch gesprochen, der Logos vertheilt sich in Samenform durch die Welt und bahnt sich als Spalter und Zertheiler, durch das Heraklit'sche, aber vielmehr Mose entlehnte, Gesetz des Gegensatzes den Weg durch die Materie.[2]

Die Welt, die er also gebildet, hat der Logos nun auch zu erhalten. Als Spalter und Princip der Abgrenzung zwischen Todten und Lebendigen stellt er sich gleich einer Mauer vor die Heiligen gegen den Druck des Unheiligen, wie er weiland gleich einer Wolke sich zwischen die Aegypter und die israelitischen Heerhaufen warf.[3] Durch ihn, der keinen Schwankungen unterworfen ist, wird die Ordnung der Jahreszeiten, der Wandel der Gestirne, kurz der Bestand der Welt gesichert, während ohne ihn die Erde sich im Wasser auflösen, das Feuer die Luft anzünden, das Wasser das Feuer auslöschen würde.[4] In dieser Beziehung heißt der Logos das unzerreißbare Band, das alles umspannt und einschnürt,[5] er ist die Stütze des Alls, der Kitt, der das von Natur Klaffende bindet, der Vocal, der die Consonanten zum Wort fügt.[6] In gleichem Sinne wird er auch der Lenker des Alls und der Steuermann des Weltschiffes genannt.[7] Dabei wirkt er nicht von außen, sondern indem er bis in die feinsten Poren der Welt eingegangen ist, so daß er den eigentlichen Inhalt, den Kern der ganzen erscheinenden Welt bildet, denn er zieht die Welt an wie ein buntes Kleid, so daß die vier Elemente seine sichtbare Hülle sind, ohne die er den Menschen gar nicht wahrnehmbar sein würde.[8] Von innen her wirkt er die Erneuerung der Arten, Geschlechter und Ordnungen als λόγος σπερματικός, indem er jedes Wesen Frucht treiben läßt und so das Ende der Wesen mit dem Anfang und den Anfang mit dem Ende verbindet.[9] In ähnlicher Weise ist wohl auch die Rede von der göttlichen, alles erfüllenden Kraft, die der Welt Festigkeit und Halt gibt und die näher als πνεῦμα, als feine, alle Poren des Alls durch-

[1] Qu. rer. div. haer. 1, 518. — [2] Quis heres. divin. l. c. — [3] Quis heres div. ibidem. — [4] Vita Mos. II, 154. De Plant. Noch. I, 331. De profug. I, 562. De confus. ling. I, 425. — [5] De profug. I, 562. Λόγος δεσμὸς ὢν τῶν ἁπάντων. — [6] Qu. rer. div. haer. I, 499. — [7] Vita Mos. II, 155. — [8] De profug. I, 562. — [9] De mundi opific. I, 9. Leg. ad Gaj. 553 f.

dringende göttliche Materie beschrieben wird.[1] Wir haben mithin hier unverkennbar den λόγος σπερματικός und das πνεῦμα διὰ πάντων διεληλυθός der Stoa. Philo erborgt Zeno's Lehre von der durch das ganze All ausgegossenen Vernunft, obgleich mit seiner Lehre von der Transscendenz des Göttlichen solche Sätze keineswegs stimmen. Wie zur Stoa, so haben diese Speculationen aber auch ihr Verhältniß zur Weisheitslehre der Juden. In einzelnen Stellen werden Functionen, die sonst dem Logos zugeschrieben werden, vielmehr von der Sophia ausgesagt.[2] Die Weisheit ist es, die die intelligible Welt in sich aufnimmt und sie in der sichtbaren Welt zur Darstellung bringt, sie ist die Theilerin, die die Gegensätze scheidet und so die wirkliche Welt articulirt.[3] Mit andern Worten, der Logos heißt auch σοφία, wie Philo das selbst (Leg. alleg. I, 56) mit dürren Worten sagt: ἡ δέ ἐστιν ὁ θεοῦ λόγος. Wenn er der Regel nach aber sich lieber des griechischen, statt des hebräischen Terminus (Prov. 8, 23) bedient, so ist der Grund davon darin zu suchen, daß Philo weit mehr innerhalb der griechischen Philosophie seine geistige Stellung genommen hat, als jener jüngere Zeitgenosse, der in dem Weisheitsbuch die philonischen Gedanken zur Fortführung der jüdischen Weisheitslehre benützt.

Was schließlich die Anthropologie Philo's betrifft, so verknüpft Philo auch hier stoische, platonische und alttestamentliche Vorstellungen; seine Anthropologie ist uns aber darum besonders wichtig, weil sie auf die des Apostel Paulus großen Einfluß geübt hat. Die Ausgangspuncte sind stoisch. Der allgemeine Logos, wie er in der Welt ist, ist auch im Menschen. Der menschliche Geist ist sogar ein Stück von ihm.[4] „Es wäre nicht möglich, daß der menschliche Verstand, eingeschlossen in das Gehirn oder das Herz, die von so kleinem Umfange sind, solche Größe des Himmels und der Welt fassen könnte, wäre er nicht ein Stück von jener göttlichen Seele oder auch von der Seele des Alls".[5] So besteht der Mensch aus denselben vier Elementen, aus denen die Welt gebildet ist, es gibt aber noch einen fünften Stoff, der sich im Kreise dreht und höher steht als die vier andern. Aus diesem sollen die Sterne und der ganze Himmel gebildet sein und aus ihm besteht auch die Seele.[6] Diese οὐσία, ἐξ ἧς αἱ θεῖαι φύσεις, ist

[1] Qu. deus sit immutab. I, 278. — [2] De ebrietate I, 361 f. Leg. alleg. I, 75. — [3] De profug. I, 575. — [4] De mundi opif. I, 35. — [5] De mutat. nom. I, 612. Vgl. Heinze, Logos 257. — [6] Qu. rer. div. her. I, 514. Q. D. s. immutab. I, 279.

der Aether der Stoiker, das Feuer des Heraklit.[1] Sie ist auch die Substanz unseres menschlichen Geistes. Dabei gleicht der Philosoph die stoische Meinung mit der des alten Testaments, daß das Blut der Sitz der Seele sei, dahin aus, daß er als den groben Stoff der Seele auch seinerseits das Blut bezeichnet, der herrschende Theil derselben aber ist das *πνεῦμα θεῖον*. Der Begriff des *πνεῦμα* wird dabei stets in dem materiellen Sinn der Stoa als himmlischer Aether genommen,[2] und ein Mal sogar wie bei Paulus als der himmlische Lichtglanz bezeichnet, aus der die göttliche Herrlichkeit selbst besteht, nämlich als Abglanz der seligen und dreimal seligen Natur, d. h. des Logos.[3] In diesem Sinne kann Philo dann auch mit dem mosaischen Schöpfungsbericht sagen, daß der menschliche Verstand, d. h. die herrschenden Theile der Seele, nach dem Bilde Gottes geschaffen seien.[4] Diese mosaische Schöpfungsgeschichte ist aber auch in so fern für Philo wichtig, als sie ihm an einem neuen Punct die Identität des Mosaismus und Platonismus erweist. Die doppelte Erzählung (Gen. 1, 26) von Adam, der nach dem Bilde Gottes geschaffen wird und dem ersten Menschen, (Gen. 2, 7) der durch Anhauchung Gottes eine lebendige Seele wurde, ist Philo ein Beweis dafür, daß die Ideen der Wesen gesondert von diesen und vor ihnen durch Gott gestaltet wurden. So unterscheidet er platonisch einen urbildlichen und einen abbildlichen Menschen. Der *γενικός* oder *οὐράνιος ἄνθρωπος* ist der nach der Schöpfungsurkunde von Gott zuerst geschaffene, während der wirkliche, natürliche Mensch erst darauf, nach jenem gebildet wurde. Dieser irdische Adam ist sinnlich wahrnehmbar, hat an den irdischen Qualitäten Antheil, besteht aus Leib und Seele, ist Mann oder Weib, von Natur sterblich, dagegen der andere, nach dem Bilde Gottes gewordene, ist eine Idee, oder Gattung, oder Siegel, intelligibel, unkörperlich, weder Mann noch Weib, unsterblicher Natur".[5] In dem himmlischen Menschen waren männliches und weibliches Geschlecht vereinigt,[6] erst später vollendete Gott die Art, indem er den Mann, den irdischen Adam schuf.[7] Jener war das treue Abbild des Logos, dieser ist nur das in die Materie übertragene Bild des himmlischen Menschen. „Jener ist der himmlische Mensch, der andere der

[1] De som. I, 625. — [2] Qu. rer. div. her. 480 f. — [3] De concupisc. II, 356. — [4] De mutat. nom. I, 612. De spec. leg. II, 333. De monarch. II, 225. De mundi opific. I, 33. — [5] De mundi opific. I, 17. 32. — [6] Leg. allegor. I, 69. — [7] De mundi opific. I, 17. 32.

irdische. Der himmlische, als nach dem Bilde Gottes gezeugt, hat keinen Theil an dem vergänglichen und dem gesammten irdischen Sein. Der aus Erde dagegen wurde aus zerstreuter Materie, die Gott einen Erdenkloß nannte, gebildet".[1] So sagt auch Paulus 1 Cor. 15, 44: „Gibt es einen sinnlichen Leib, so gibt es auch einen geistlichen. Es steht ja geschrieben, es ward der erste Mensch, Adam, zu einer lebendigen Seele; der letzte Adam zum lebendigmachenden Geiste. Aber nicht das Geistige ist das Erste, sondern das Sinnliche, danach das Geistige. Der erste Mensch ist von Erde, irdisch, der andere Mensch ist vom Himmel". Wenn danach auch der irdische Mensch keineswegs die Idee realisirt, so hat nach Philo doch auch er Antheil am Logos. Seine Seele ist nach dem Bilde Gottes geschaffen, wenn auch mit einem irdischen Leibe beschwert. Aufgabe des Menschen ist deßhalb, das Ebenbild Gottes wieder hell an sich herzustellen, ihm immer ähnlicher zu werden, die ἐξομοίωσις πρὸς τὸν θεόν,[2] das ἕπεσθαι θεῷ oder das ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν,[3] wie der Philosoph, vom mosaischen Ausdruck zum stoischen überspringend, fordert. Anderseits ist diese Aufgabe für den Menschen keine leichte, indem der Hang zur Materie dem Menschen seit seiner Schöpfung anhaftet. Diese Schöpfung des irdischen Menschen ist nämlich keineswegs, wie man nach den bis jetzt angeführten Stellen meinen könnte, ein spontaner Act des Logos, sondern sie ist eine Bestrafung der Seele für einen vorzeitlichen Sündenfall. Da die gesammte Welt, lesen wir in der Schrift von der Weltschöpfung,[4] mit Leben und Seele erfüllt ist, so mußte auch der Luftraum voll von Seelen sein. Die reineren von diesen und diejenigen, die der Erde ferner wohnen, wurden nie von der Lust nach dem Irdischen bethört, sondern in ihrer Geistigkeit verharrend dienen sie dem Vater der Welt als Boten und Mittler. Etliche von ihnen aber, im Luftraum der Erde näher stehend, wurden von der Lust des Sinnlichen ergriffen, haben sterbliche Leiber angezogen und sind der Materie verfallen. So sind die meisten auf dem Wege zum Untergang begriffen und nur wenige, die den Beruf des Philosophen erwählen, erreichen in langer Wanderung auf dem Wege der Philosophie die Rückkehr. Neben diesem Nachklang aus Plato's Seelenlehre steht dann aber wieder die andere

[1] Leg. alleg. II, I, 69. — [2] De mundi opific. I, 35. De caritate 404. — [3] De migrat. Abrah. I, 456. De plantat. Noe, I, 337. — [4] A. a. O. pag. 13.

Wendung,[1] die sich näher an das alte Testament anschließt, daß der irdische Mensch gefallen sei, weil er aus Erde gemacht und dem Gesetz der Geschlechter unterworfen, dem Reiz der Sinnlichkeit unterlag. Er der Stammvater der Menschheit hat die sinnliche Lust, das Weib, ergriffen, hat das Häßliche und die Lüge der ewigen Wahrheit vorgezogen und so als Diener der Sinnlichkeit und des Unrechts ein unseliges, degenerirtes Leben der Menschheit heraufgeführt.[2] So beginnt von da an der sündige Verlauf der menschlichen Geschichte. Das Heidenthum hat statt des Schöpfers das Geschöpf erwählt und ihm göttliche Ehre erwiesen, aber auch Israel, das Gott treu blieb, hat Sünde auf Sünde gehäuft und nun rinnt die böse Lust aus der einen Quelle durch die Menschheit, sie ist wie die Flamme, die das Holz verzehrt, ihr Geruch haftet für immer an den Gefäßen, die sie berührt, keiner ist ohne Flecken, kein Tag nach Hiob ist ohne Sünde.[3]

Nach solchen Prämissen sollte man meinen, es müsse die Consequenz des eigenen Systems darauf führen, daß der Logos oder der urbildliche Mensch als Mittler eintrete und den degenerirten Nachkommen des irdischen Adam die Hand der Erlösung reiche. Aber so nothwendig dieser Zusammenschluß von Anfang und Ende uns scheint, vollzogen haben ihn doch erst solche Jünger Philo's, die zugleich Jünger eines Höheren waren, den sie als das himmlische Urbild der Menschheit, als den fleischgewordenen Logos zuvor erkannt hatten. Wohl kennt auch Philo eine Erlösung, gewissermaßen sogar eine Erlösung durch den Logos, der ja der Seele Vorbild und Lebensquelle ist und durch den sie das Gute vom Bösen zu unterscheiden vermag. Aber statt, wie die christliche Theologie, den Logos vom Himmel herab zu ziehen, lehrt Philo vielmehr, wie die Seele durch seinen höheren Beistand sich zu ihm, dem göttlichen Urbild empor zu arbeiten vermöge.[4] Das haben die Propheten des Judenthums vermocht, die der Ehe, der Welt, dem Irdischen entsagten; so sind die jüdischen Asketen noch heute Vorbilder der Entkörperung; so strebt noch heute die Seele des Weisen hinaus aus den Schranken der Leiblichkeit, empfindet selig die Einströmung des göttlichen Lichts und erreicht in unendlicher Ent-

---

[1] L. alleg. II, 49. — [2] Opif. mund. M. 1, 32. l. alleg. p. 49. Vgl. Keim, der gesch. Chr. 141. Jes. v. Naz. 1, 218. — [3] Qu. D. s. immut. M. 284. Mut. nom. M. 585. — [4] L. alleg. M. 61. De plant. M. 332. Q. D. sit. immut. M. 279. De Abr. M. 37.

zückung das Gefühl des Göttlichen, nach dem die Seele schmachtet, seit der Sarg dieses Leibes sie umschließt.

Zwei Betrachtungsweisen der menschlichen Natur stehen sich somit unvermittelt bei Philo gegenüber, von denen die eine absoluter Pessimismus, die andere absoluter Optimismus scheint. Der Wandel der Seele im Leib ist die härteste Gefangenschaft, der Leib ist ein abscheulicher Kerker,[1] aus dem die Seele sich wegsehnt wie das Volk Israel aus Aegypten, ein Leichnam, den der Mensch mit sich herumschleppt,[2] ein Grab oder ein Sarg, aus welchem der Geist erst im Tode wieder zum wahren Leben erwachen wird. So lange wir im Leibe leben, ist keine Gemeinschaft mit Gott möglich,[3] wir sind Sünder schon durch die Geburt, denn schon unser Eintritt in's Fleisch war ein Sündenfall[4] und kein Tag unseres Lebens bleibt ohne Sünde.[5] Sieht man sich nun durch eine so schroffe Auffassung der menschlichen Sündhaftigkeit nothwendig mit der christlichen Theologie auf die Forderung einer objectiven göttlichen Hülfe gedrängt, so hat Philo doch diese Consequenz nicht gezogen. Als rechter Eklektiker stellt er neben die jüdische Behauptung einer allgemeinen hülflosen Sündhaftigkeit auch wieder das Idealbild des stoischen Weisen, der sich am eigenen Schopf emporgezogen hat aus der Tiefe des Verderbnisses und während das hebräische Gewissen fort und fort seine Bußpsalmen tönen hört, berauscht sich auf der anderen Seite die griechische Selbstzufriedenheit in der Rhetorik der Stoa, deren Tugend sich selbst genug ist. Wer aus eigener Kraft eins geworden ist mit Gott, der ist Priester, König und Prophet, Sohn und Schüler des Logos, sein Genosse, ja ein Sohn Gottes.[6]

Trotz dem Allem aber dürfen doch auch die Stellen nicht übersehen werden, in denen Philo die Nothwendigkeit einer objectiven Heilsvermittlung durch den Logos in fast christlicher Weise betont und eine fast christlich zu nennende Versöhnungslehre vorträgt. Mehr als einmal wird hervorgehoben, daß der Mensch von sich, ohne den Logos, nicht das geringste Gute thun kann. Der Logos ist das Licht, das das Dunkel von der Seele verscheucht.[7] Er speist sie mit seinem ewigen Worte.[8] Er ist das Brot, das uns Gott zu essen gibt, der

[1] De ebriet. M. 372. — [2] Leg. all. M. 100. — [3] L. all. M. 95. — [4] Vita Mos. M 157. De nobilit. M. 440. — [5] Mut. nom. M. 585. Qu. D. immut. M. 284. — [6] Vita Mos. M. II. p. 106. Dazu der stoische Tractat: Quod omnis probus liber. — [7] Leg. alleg. I, 120. — [8] Leg. alleg. I, 122.

Trank, den er uns zum Labsal reicht,[1] das Mannah in der Wüste, das Brot vom Himmel, das die Seele erquickt. Und er ist nicht blos Speise und Trank der Seele, sondern er theilt auch beides selbst aus. Er ist der Hohepriester, der den Gastmahlstrank der ewigen Gnaden nimmt und in der Schale, die er mit ungemischtem Tranke füllt, sich selbst darbietet. Er ist der οἰνοχόος τοῦ θεοῦ und der συμποσίαρχος.[2] In verwandtem Bilde heißt überall, wo das obere Princip weiblich als σοφία gefaßt wird, die Weisheit die Amme, die die durstigen Seelen stillt, sie ist die Milch, die Gott von oben herab träufeln läßt in die schaulustigen, wißbegierigen Seelen,[3] oder sie ist der Quell, von dem das Wasser des Wissens unaufhörlich in vielen Strömen sich ergießt.[4] Wer den Logos in sich aufgenommen, besitzt die Wissenschaft von allen göttlichen und menschlichen Dingen und den Ursachen derselben.[5] Der Logos ist aber auch die γενικὴ ἀρετή, die Wurzel der vier Haupttugenden,[6] also nicht bloß Theorie, sondern zugleich Norm des menschlichen Handelns, eine Norm, die verkörpert ist im mosaischen Gesetz.[7] In diesen vielfachen Functionen wird er dann bildlich bald der Vater, bald der Gatte, bald der Freund der Seele genannt;[8] er ist der Führer, dem man sich anvertrauen muß,[9] unter dessen Leitung das Leben wie ein Fahrzeug unter der Führung eines tüchtigen Steuermanns sanft dahingleitet;[10] er ist der Taxiarch, in dessen Reihe stehend man nichts thörichtes im Sinne führen kann.[11] Wo der Logos in einer Seele einzieht, schwinden alle nichtigen Vorstellungen und das Böse weicht, trennt er sich wieder von ihr, so kehren sofort Irrthum und Sünde wieder.[12] Als persönlicher Helfer tritt der Logos nach Philo schon im alten Testamente auf. Er ist der Diener Gottes, der mit Jakob rang und ihn hieß seinen Namen tauschen.[13] Er ist der Statthalter

---

[1] Leg. alleg. I, 121. De somn. I, 690 f. auch 82. Q. rer. div. her. I, 484. — [2] Qa. rer. div. her 499 f. De somn. a. a. O. — [3] Qu. det. pot. ins. I, 214 f. De confus ling. I, 412. — [4] De ebriet I, 370. De profug. I, 566. 575. 554. De gigant. I, 265. — [5] De congr. erud. gr. I, 530. 544. — [6] Leg. alleg. I, 56. De posterit. C. I, 250. — [7] Vita Mos. II, 142. De vict. off. II, 253. — [8] Leg. alleg. I, 117. De migr. Abrah. I, 456. — [9] Qu. omn. prob. liber II, 455. De mutat. nom. I, 595 f. — [10] Leg. alleg. I, 671. — [11] De humanitate II, 396. — [12] De somn. I, 671. De profug. I, 563. — [13] De mutat. nom. I, 591: ὑπηρέτης τοῦ θεοῦ.

Gottes, der der Welt Gottes Willen kund macht,[1] der Dolmetsch, der denselben auslegt,[2] der Engel, welcher die Frommen vom Verderben errettet.[3] Er ist der Mittler und Schiedsrichter,[4] der Priester der einzelnen Seele, der Hohepriester der Welt,[5] der Paraklet[6] und der Schutzflehende (ἱκέτης), um dessen willen Gott der Menschheit gnädig ist und von dem Gott selbst sprach: „ich bin ihnen gnädig nach deinem Wort".[7] In dieser Function des Logos als des Hohepriesters culminirt schließlich seine ganze Thätigkeit. Schon in dem sichtbaren Bunde führt der Hohepriester, wenn er in das Heiligthum eintritt, kraft der Symbolik, die er an sich trägt, zugleich die ganze Welt mit sich. Dennoch bedarf er zur Vergebung der Sünden und zur Erwirkung der überfließenden Gnade der Fürsprache des Logos, des Parakleten. Der wahre Hohepriester aber, der Logos selbst, der Vorsitzende und Mittler der heiligen Gemeinde, der an beide Arten, Gott und Mensch, als an Haupt und Basis heranreicht, stellt in sich selbst das ganze menschliche Geschlecht dar und bringt die Gegensätze zusammen.[8] Es sind die vorbereitenden Gedanken für den Hebräerbrief, wenn in diesem Sinn Philo von den hohenpriesterlichen Functionen des Logos sagt:[9] „Der alles erzeugende Vater hat es dem Erzengel und ältesten Logos als auserlesenes Geschenk gegeben, daß er beides abgrenzend, das Gewordene trenne von dem Bildenden und doch zugleich beides miteinander verbinde, indem er einestheils immer um Hülfe fleht bei dem Unvergänglichen für das angstvoll Sterbliche, andererseits aber die Befehle des Herrschenden an den Untergebenen vermittelt. Er freut sich des Geschenks und, es rühmend, erzählt er von ihm, indem er spricht: „Und ich stand zwischen dem Herrn und euch" (Num. 16, 48), weder ungezeugt, wie Gott, noch gezeugt, wie ihr, sondern in der Mitte zwischen den Gegensätzen, für beide als Bürge dienend, bei dem Erzeuger dafür, daß nie ein vollständiger Abfall des sterblichen Geschlechts eintrat, bei dem Er-

[1] De agricult. I, 309: ὕπαρχος τοῦ θεοῦ. De somn. I, 656 f.: ἔξαρχων. — [2] Leg. alleg. I, 128. ὁ ἑρμηνεὺς λόγος. De mutat. nom. I; 581 ὁ ὑποφήτης θεοῦ λόγος. — [3] Leg. alleg. I, 122. — [4] De somn. I, 642 μεσίτης und διαιτητής. — [5] Q. D. s. immutab. I, 292 f. De somn. I, 653. — [6] Vita Mos. II, 155 παράκλητος. — [7] De migr. Abr. I, 455. — [8] Der irdische Hohepriester: Vita Mos. II, 152. Der Logos als Hohepriester: De Monarchia l. c. De somniis I, 653. Q. deus sit immut. I, 292. — [9] Qu. rer. div. haer. I, 502 f. Bei Heinze a. a. O. 285.

zeugten aber dafür, daß der gütige Gott sein eigenes Werk nie ganz vernachlässigen werde." Die Arbeit des Logos an der einzelnen Seele dagegen wird von Philo ungefähr so beschrieben, wie die späteren christlichen Schriften die Arbeit des heiligen Geistes schildern. „So lang, heißt es, der göttliche Logos in unsere Seele nicht eingetreten ist, weiß sie selbst nicht, ob sie das Rechte thut oder unterläßt und glaubt oft etwas Gutes zu vollbringen, während sie doch ein großes Verbrechen ausübt. Sobald er aber einkehrt, wie der hellste Strahl eines Lichts, dann erkennen wir, wie unsere Absichten nicht lauter sind, und unsere Handlungen tadelnswerth, auf welche wir uns aus Unkenntniß des Besseren einließen. Der Logos aber befiehlt dieses alles auszuräumen, um das Haus der Seele zu säubern und die etwaigen Krankheiten, mit denen sie behaftet ist zu heilen".[1] Der Logos ersetzt mithin das Gewissen und wird auch (eine Bezeichnung, die dann der vierte Evangelist sich aneignete) geradezu ἔλεγχος genannt, und ist als solches der göttliche Engel, der uns leitet, die Hindernisse vor den Füßen wegschafft, damit wir ohne zu straucheln auf dem gefährlichen Wege dahinschreiten können, indem er uns fortwährend Weisungen und Warnungen ertheilt zur Besserung des ganzen Lebens,[2] und zwar wird er von Gott selbst gesandt, um uns zu beschirmen, zu züchtigen und so die Seele zu heilen.[3] Am besten vernimmt man die Stimme des Logos in der Einsamkeit. Gott ist einer und darum einsam zu denken. Nur dem offenbart er sich ganz, der zurückgezogen von dem Gewühl des Lebens sich ganz seiner Betrachtung weiht und durch Askese ihm ein von der Sinnlichkeit gereinigtes, würdiges Haus schafft.[4] Endlich aber — und das ist eine letzte Analogie Philos mit der späteren christlichen Theologie — wird hier auch ausführlich speculirt über die Mittelstellung des Logos zwischen Gott und den Creaturen. Der Logos steht unter Gott, doch über den Menschen.[5] Er gehört unter die Entstandenen, aber er ist der Aelteste und Erste von allem.[6] Im Verhältniß zu Gott ist er der zweite Gott,[7] das Ebenbild Gottes, der Schatten seines Wesens,[8] sein erstgeborner Sohn, der ihm von

---

[1] Qu. Deus sit immut. I, 292. Bei Heinze, Logos 275. — [2] Qu. deus sit immut. I, 299. Bei Heinze a. a. O. 275. — [3] Qu. det pot. ins. I, 219. — [4] De vita contemplativa. — [5] De somn. I, 683 f. 689. — [6] Leg. alleg. I, 121: ὑπεράνω παντὸς ἐστι τοῦ κόσμου καὶ πρεσβύτατος καὶ γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε. — [7] Leg. alleg. I, 128. — [8] De somn. I, 638.

allen Wesen am nächsten steht,[1] der Demiurg,[2] durch den alle Dinge geworden sind. Daneben ist er aber auch wieder nur Mensch, denn wo er im alten Testament auftritt, heißt er einfach der ἄνθρωπος θεοῦ oder auch nur ἄνθρωπος.[3] Ebenso wird er mehrfach Engel oder Erzengel genannt.[4] Alle Streitigkeiten über die Natur des fleischgewordenen Logos, ob er Mensch, Engel, Gott, Gottmensch sei, drohen mithin hier schon an der Schwelle. Ueberhaupt aber wird niemand verkennen wollen, daß damit diejenigen Speculationen ihren Anfang nehmen, die nach der Anwendung der Logosvorstellung auf Jesum als christliche Theologie bekannter geworden sind. Diese ganze Theosophie drängte darauf hin, zur positiven Religion zu werden, und nicht nur die Christen hatten das Bedürfniß für die Würde ihres Erlösers einen philosophischen Ausdruck zu finden, sondern diese halb religiösen Begriffe selbst hatten den Trieb in sich, einen Inhalt zu beschlagen, um das aprioristisch Gefundene als ein thatsächlich Vorhandenes der Anbetung der Welt anbieten zu können. So kam Philo darauf, den Logos der Stoa in der alttestamentlichen Geschichte aufspüren zu wollen, weil er ihm mehr als ein Begriff, weil er ihm ein wahrhaftiges Wesen war. Der Logos schwebte nach ihm als Geist Gottes über den Wassern, er war die Turteltaube, die bei der Fluth der Menschheit die Zusage der göttlichen Gnade vermittelte,[5] er war der Engel, der Hagar führte,[6] das Feuer, das Moses im Dornbusch sah;[7] er war das Mannah, das Israel in der Wüste erhielt,[8] das himmlische Brot, das die Väter speisten, der Felsen, aus dem durch Moses das Wasser floß,[9] die Feuersäule, die in der Wüste vor Israel herging,[10] der Bote Gottes, der Bileam strafte. Ja, wie das Wort alle Gestalten annahm, so auch die eines Menschen. Der Logos ist der oberste der drei Männer, die Abraham unter den Eichen Mamres besuchen, denen der Erzvater ein Kalb schlachtet und die mit Sarah Kuchen essen.[11] An den Logos dachte Philo auch ohne Zweifel, wenn

---

[1] De confus. ling. I, 413. 414. 427: υἱὸς θεοῦ, ὁ πρεσβύτατος, ὁ πρωτόγονος. — [2] De somn. I, 683. — [3] So wenn Gen. 42, 11 Joseph sagt: „wir sind alle eines Mannes Söhne", was Philo auf den Logos deutet. De confus ling. 411. — [4] De confus. ling. I, 427. Qu. D. s. immutabil. I, 501. — [5] Q. rer. div. h. Mang. 506. — [6] De somn. 656. — [7] Vita Mos. 91. — [8] De profug. 566. — [9] Leg. alleg. 82. 1 Cor. 10, 3. 4. — [10] Vita Mos. 106. — [11] Gen. 18, 1—8. Bei Aucher 2, 615.

er erklärte, daß er eine Menschwerdung Gottes für denkbarer halte als die Apotheose eines Menschen.[1]

Indem nun die Logoslehre Philo's sich in dieser Weise eingliedert in den Zusammenhang der israelitischen Heilsgeschichte, hörte sie auf, lediglich eine philosophische Construction zur Vermittlung des Dualismus zu sein, und macht bereits den ersten Ansatz, positive Religion zu werden. Durch bestimmte, von der Schrift bezeugte Heilswirkungen hat der Logos sich als Retter, Helfer, Erlöser den Vätern erwiesen, so ist es wahrhaft würdig und recht, daß die Menschen auch ihm Verehrung erweisen, denn wenn schon der Dienst der Engel dem Frommen ansteht, um wie viel mehr der des Logos, der über alle Engel ist. So brauchte es nur ein stärkeres religiöses Verlangen und der Wunsch mußte sich regen, der Logos möge wiederum Mensch werden wie damals, als man ihn unter den Eichen von Mamre wandeln sah.

## 7. Moses als Weltheiland.

Wenn Philo nicht dazu gekommen ist, seine Lehre vom Logos in positive Religion umzusetzen und die Vermittlung zwischen Gott und den Menschen auch praktisch in dem obersten der Mittelwesen zu suchen, so lag das zunächst an der Energie seines jüdischen Monotheismus. Es war aber auch ein Bedürfniß dazu für ihn nicht vorhanden, indem ihm bereits ein geschichtlicher Mittler gegeben war, der alle jene Attribute besaß, die das religiöse Bedürfniß der Zeit von dem Führer, dem Propheten, dem Urbild des Weisen, dem Vorbild der Menschheit verlangte und der darum König der Menschheit, Freund Gottes, ja geradezu Gott genannt werden muß. Nicht nur das Gesetz ist Philo die sichtbare Vergegenwärtigung des Logos, sondern auch der Gesetzgeber wird mehrmals Logos genannt.[2] Aber auch wenn das nur bildliche Rede ist, was wäre von dem Wort, falls es Fleisch ward, Höheres zu sagen gewesen, als was Philo ohnehin schon von dem

[1] Leg. ad Gaj. Mang. 562. — [2] Vgl. die von Keferstein a. a. O. p. 108 mitgetheilten Stellen.

Gesetzgeber des Judenthums zu sagen hatte? „Moses, so läßt Philo sich vernehmen, genoß des Verkehrs mit dem Vater und Schöpfer der ganzen Welt und wurde derselben Benennung gewürdigt wie jener, denn man hieß ihn Gott und König seines ganzen Volkes. Er durfte in das Dunkel eintreten, wo Gott sich aufhielt, das heißt in das gestaltlose, unsichtbare und unkörperliche, das Weltall repräsentirende Wesen".[1] In ihm ist somit geschichtlich der Helfer und Mittler zwischen Gott und den Menschen schon da, denn er wurde, weil er Gesetzgeber werden sollte, durch die göttliche Vorsehung zum lebendigen Gesetz und vollkommen vernünftig gestaltet und zu diesem Amte bestimmt, ehe er selbst eine Ahnung davon hatte. „So stellte er sein eigenes Leben wie ein schöngefertigtes Gemälde auf und gab ein herrliches und nachahmungswürdiges Beispiel. Heil allen, die sein Vorbild ihren Seelen einprägen oder doch danach trachten!"

In Mose also ist für Philo die Wahrheit und der Weg zum Heile gegeben und es ist nicht zu verkennen, daß er in der am sorgfältigsten ausgearbeiteten seiner Schriften das Leben des Gesetzgebers offenbar in der Tendenz erzählt hat, zu zeigen, wie jener Magus, jener Seher und Weise, nach dem stoische und neupythagoräische Denker suchen, nur in dem zu finden sei, den sich Israel längst zum Führer des Lebens gesetzt hat. Mit dem Moses der fünf Bücher hat freilich der Philo's, der von den heidnischen Philosophensagen seine Glorie erborgt, wenig gemein. Einen zu bereichern unter allen, hat Philo die Geschichten der andern Weisen geplündert, und seltsam genug nehmen sich heute die bunten Flitter aus, die der alexandrinische Biograph dem erhabenen Bilde des Gesetzgebers umhängt, damit er adeliger sei als Solon, ehrwürdiger als Pythagoras, geheimnißreicher als die Chaldäer, den Göttern vertrauter als der Liebling der Egeria. So schreibt er sein „Leben Mosis", um zu zeigen, daß das Judenthum sich zurückführe auf den ersten aller Philosophen. „Denn nur die Staaten können gedeihen, deren Herrscher Philosophie treiben oder selbst Philosophen sind. Moses aber war nicht nur König und Philosoph, sondern auch Gesetzgeber, Priester und Prophet", ein Liebling der Gottheit von Kindesbeinen an.[2]

Wunderbar gerettet aus den Wogen des Nils, gelangte er durch die liebliche Schönheit seines Knabenangesichts zu einer fürstlichen Er-

[1] Philo, Vita Mos. 106. — [2] Vita Mos. Mang. 134.

ziehung. „So erlernte er die Rechen- und Meßkunst, rhythmische, harmonische und metrische Kenntnisse und die schönen Künste, wie die Instrumentalmusik, Beredtsamkeit und Dichtkunst. Dazu unterwiesen ihn die Aegypter in der mystischen Philosophie, die in der sogenannten Hieroglyphenschrift durch die Bilder der Thiere bezeichnet wurde. Die übrigen allgemeinen Lehrgegenstände lehrten ihn die Griechen und die aus den benachbarten Provinzen berufenen Weisen unterrichteten ihn in der assyrischen Wissenschaft und in der chaldäischen Himmelskunde. Die letztere erhielt er auch von den Aegyptern, die die Mathematik ganz besonders betrieben".[1] So herangebildet wurde Moses von der kinderlosen einzigen Königstochter adoptirt, er wäre König von Aegypten geworden und hieß schon „der junge König", aber mit der Größe des stoischen Weisen wies der Gesetzgeber den Purpur zurück und erniedrigte sich selbst, indem er sich auf die Seite seines geknechteten Volks stellte und so seine Stellung zum Königshause hingab. Vertrieben aus Aegypten wird ihm die Leitung der Heerden zur Vorübung für die Aufgabe eines Völkerhirten. In der Einsamkeit der Steppe, in der das Auge sich nach innen wendet, wurde ihm seine erste himmlische Erscheinung zu Theil, durch die Gott sich ihm als das reine prädicatlose Sein offenbarte. Aus dem feurigen Dornbusch ward ihm der Auftrag zur Bildung eines gottgefälligen Staatswesens, über den er durch zehn unerhörte Strafwunder sich glaubhaft auswies.[2] In Folge solcher Thaten erlangte Moses das Recht, mit den Seinen Aegypten zu verlassen. Freilich war noch eine Sichtung des ausziehenden Volkes nöthig. Denn wenn die heilige Schrift selbst über die Ruchlosigkeit dieses Volks klagt, so muß man wissen, daß zahlreiche ägyptische Sklaven und Fellah's, dazu Bastarde hebräischer Männer mit Aegypterinen, sich an das erwählte Volk anhängten, um dann in der Wüste dem Gesetzgeber viele Noth zu bereiten.

Mit dem Auszug aus Aegypten stand Moses auf der Höhe seiner Sendung. Er sollte der Welt das Bild eines Weisen zeigen, der alle jene Vorzüge in seiner Person vereinigt und praktisch bewährt, von denen Pythagoras, Plato und die Stoa nur zu reden wissen. „Er allein unter den Herrschern, die es je gegeben, häufte weder Gold noch Silber auf, forderte keine Abgaben, erwarb weder Paläste noch Landgüter, noch Heerden, noch zahlreiche Dienerschaft — sondern da

[1] l. c. p. 82. — [2] p. 82–102.

er die Bewunderung des materiellen Reichthums für das Zeichen der geistigen Armuth hielt, so verachtete er ihn als des Lichtes baar, ehrte aber den hellblinkenden Reichthum der Seele und strebte eifrig nach diesem". Nicht minder überwand der Gesetzgeber alle anderen irdischen Neigungen. Die größte Selbstbeherrschung, die reinste Tugend, die größte Heiligkeit waren der Stempel seines Wesens. Um ihretwillen wurde er gewürdigt, forthin der Freund Gottes zu heißen und darum thun die Juden nicht Unrecht, wenn sie dem Stifter ihrer Religion göttliche Natur zuschreiben und ihn den Gott und König seines Volkes nennen. Denn in ihm ist der Welt der Führer gegeben, das Vorbild, nach dem sie sich bilden soll, um zu gleichem Frieden mit Gott zu gelangen.[1]

Hat sich Moses so als das stoische Ideal erwiesen, indem er aus eigener Kraft Gott gleich geworden ist und darum auch andern zum Führer dienen kann, so ist er auf gleichem Wege ein anderer Pythagoras, der Magus und Wunderthäter geworden, der durch unbedingte Gewalt über die Natur seine innige Einheit mit der Gottheit bewies. „Denn unserem Gott ist nicht bloß ein Stück der Welt unterthan, sondern die ganze Welt und ihre einzelnen Theile dienen ihm wie Sklaven zu jedem Gebrauche, wozu er sie verwenden will". „Wenn aber nach dem Sprüchwort unter Freunden alles gemeinsam ist, der Prophet aber Gottes Freund heißt, so ist es nicht wunderbar, daß er nach Wissen und Macht Theil hatte an den Vorzügen des Göttlichen. Nicht selten wurde er von Entzückungen ergriffen, in denen er, vom Geiste erfüllt, die Zukunft verkündigte, oder er versenkte sich geheimnißvoll in die Tiefe der Gottheit selbst". Als Freund Gottes durfte er aber auch theilnehmen an der Macht, die Gott ausübt über die ganze Welt, und die Erde und das Meer und die Flüsse. Mit seinem Stab theilte er die Fluth, spaltete Felsen und machte Salzquellen zu süßem Wasser. Das rastlose Geistesauge des Beters durchschaute alle Geheimnisse, die oben im Himmel und unter der Erde sind. Sein Leib selbst stand in sympathischem Verhältniß zu den Strömungen der Weltseele. Im Schlachtengewühl wurden seine Hände leicht, sobald der Sieg sich auf Israels Seite neigte und so der reine Aether siegte über die hylischen Mächte des Heidenthums, sie sanken bleiern abwärts, wenn für den Augenblick die Materie über die Kinder des Lichts die Oberhand hatte.[2]

---

[1] Vita Mos. 103—107. — [2] 107—116.

Zu solch' geheimnißvoller Disposition aber hatte Moses es gebracht als Asket nach dem Herzen der pythagoräischen Schule. „Zuvor mußte er, wie die Seele, so auch den Körper reinigen, der zwar von keiner Krankheit befleckt war, aber doch verunreinigt von allen den aus der menschlichen Natur entspringenden Schwächen, Speise und Trank und der Gemeinschaft der Frauen. Unbeweibt lebte er, seitdem er begonnen hatte zu weissagen und Orakel zu verkündigen, indem er es für nöthig hielt, sich zur Aufnahme der göttlichen Stimmen stets gerüstet zu halten. Speise und Trank entbehrte er einst vierzig Tage lang, während er freilich bessere Nahrung durch die Lehren empfing, die ihm vom Himmel zu Theil wurden, die erst seinen Geist, dann aber durch die Seele auch sein Angesicht verschönten, so daß die, die ihn nachher schauten, ihren Augen kaum trauen wollten.[1] Damals war es, daß ihm das jüdische Gesetz, sein Cultus und seine Sitten in unmittelbarer Offenbarung mitgetheilt wurden.

Was nun dieses Gesetz selbst betrifft, so enthält es nicht mehr und nicht weniger als die Offenbarung des Wesens Gottes und der Natur, sammt der praktischen Anleitung, „daß der Gesetzestreue dem Vorbilde der Natur nacheifern und sein Leben nach den Ordnungen der Welt einrichten müsse".[2] Der Inhalt des Pentateuch ist mithin nichts anderes als das naturae convenienter vivere der Stoiker. Ein profanes Auge wird zwar kaum einen solchen, den Folianten der Stoa verwandten Inhalt in den fünf Büchern des Gesetzgebers entdecken, allein auch hier tritt die allegorische Auslegung ein, die nicht fragt, was der Text *sagt*, sondern was er *bedeutet*. Daß das stoische Leben nach den Gesetzen der Natur der eigentliche Inhalt des mosaischen Gesetzes sei, erschließt sich schon daraus, daß Moses nicht für *eine* Stadt, wie Solon für Athen, Lykurg für Sparta sein Gesetz gab, sondern daß er das Gesetzbuch eröffnete mit der Enthüllung des Naturgesetzes und der Beschreibung der Weltschöpfung. „Deshalb stellte er zuerst die Entstehung des großen Weltstaates dar, weil seine eigenen Gesetze das entsprechendste Bild der Verfassung der ganzen Natur sind".[3]

Diese Offenbarungen über das Weltsystem und die Naturordnung liegen vor allem den cultischen Vorschriften zu Grunde, in denen der fleischliche Mensch nur einen Ballast liturgischer Ordnungen

[1] Vita Mos. 116—147. — [2] pag. 141. — [3] pag. 142.

und hohler Ceremonien sehen möchte. Wenn beispielsweise Gott vorschrieb, daß die Stiftshütte fünfundfünfzig Säulen haben solle, so ist das, weil die heilige Zahl fünfzig die Kraft des rechtwinkligen Dreiecks enthält, des Beginnes der ganzen Weltschöpfung". „Weshalb ich aber, fährt Philo fort, die fünf anderen Säulen bald den fünfzig anderen zuzähle und dann wieder von ihnen abziehe, will ich deutlich machen. Fünf ist die Zahl der Sinne. Der Sinn bezieht sich im Menschen bald nach außen, bald steht er wieder in Verbindung mit dem Geiste. Er ist sein Diener im Verkehr mit der Außenwelt. Deßhalb stellte er die Fünfe auf die Grenze. Denn diejenigen Säulen, die nach innen zu standen, wandte er nach dem unzugänglichen Theile des Heiligthums, welcher die Denkobjecte, die äußeren aber wandte er nach dem Vorhofe hin, welcher die Sinnesobjecte symbolisch darstellt. Er machte auch in ihren Fußgestellen diesen Unterschied bemerklich, denn sie waren von Kupfer, weil die Vernunft in uns das Haupt und der Leiter des Gefühls ist, der Sinn aber das Aeußere und gleichsam die Grundlage desselben. So stellte er die Vernunft mit Gold, den Sinn mit Kupfer dar".[1] Nach ähnlicher Symbolik sind die zehn Teppiche, die dieses Haus bekleiden, vier Ellen breit, weil der Mensch in vierzig Wochen in der Werkstatt der Natur gebildet wird. Die Stoffe derselben repräsentiren die vier Elemente. Byssus und Purpur stellen Erde und Wasser, Hyazinth und Karmosin stellen Luft und Feuer dar. Die Cherubim auf der Bundeslade symbolisiren die beiden Grundkräfte der Gottheit, die schaffende und regierende, der Deckel selbst bedeutet seine Gnade, die Sünden zudeckt und Länge und Breite des Deckels ist angegeben, nicht aber die Dicke, da niemand weiß, wie viel Gottes Gnade tragen wird. Der siebenarmige Leuchter bedeutet die sieben Planeten, wobei die Sonne in der Mitte steht und von oben und unten den vierten Platz einnimmt, indem sie das ganze Weltgebäude beherrscht und beleuchtet. Der Tisch mit Brod und Salz steht gegen Norden, weil die Nahrung vom Himmel und von der Erde zugleich stammt, Norden aber der Ausgangspunkt der Winde ist, die vom Himmel herniederbrausen. Als Symbol der Erdendinge aber, aus denen die Dünste aufsteigen, dient der Räucheraltar. Wie so der Tempel ein Sinnbild halb des Geistes, halb der Welt darstellt, so ist der Hohepriester im Amtskleid nichts anderes als die

[1] Vita Mos. pag. 147.

wandelnde Schöpfung. Das hyacinthene Untergewand bedeutet die Luft, die sich wie ein langes Gewand vom Mond bis zur Erde herabzieht und Alles einhüllt. An seinem Saum hängen Granaten-Blüthen und Glöckchen, die dem Hohenpriester bis an die Knöchel reichen. Die Blüthen als Symbol der Erde, aus der Alles erblüht und entsprießt, die Granaten als Bild des Wassers,[1] die Glöckchen als Symbol der Harmonie, die beide verbindet. Wie so der Hohepriester an den Beinen die untere Welt, Erde und Wasser darstellt, die unter der Luft, dem Unterkleid, sich hinziehen, so trägt er auf den Schultern zwei Smaragde, als Bilder von Sonne und Mond, auf der Brust 12 Edelsteine als Sinnbilder des Thierkreises, befestigt am viereckigen Brustschild, entsprechend den vier Abschnitten desselben und den vier Jahreszeiten. Ueber allen diesen Abbildern des Weltalls aber thront auf dem Haupte die spitze Mütze, deren Goldblech den hochheiligen Namen Gottes trägt, der über Sonne, Mond und Sterne ist. „So angethan, schritt der Hohepriester zum Gottesdienst, damit, wenn er nach Väterssitte Gebete und Opfer zu verrichten begönne, die ganze Welt ihn begleite durch die Symbole, welche er an sich trug".[2]

Es wäre leicht, die Proben, in welcher Weise Philo alle rituellen Vorschriften in naturwissenschaftliche Charaden umdeutete, noch weiter fortzusetzen, doch genügt es, zu dem Berichteten die Deutung derjenigen Gebräuche hinzu zu fügen, in denen die jüdische Religionsübung culminirt, nämlich die Deutung des Opfers, der Sabbathfeier und der Beschneidung. Was das Opfer betrifft, so verhehlt sich Philo nicht, daß das absolute Wesen, daß allwissend ist und dem alles gehört, weder Opfer fordert noch solche erhält, da es ja alles zuvor hatte. Nur die Gesinnung, die das Opfer begleitet, ist Gott wohlgefällig, aber sie ist es auch da, wo kein Fleisch verbrannt wird.[3] Darum soll das Opfer auch keineswegs Gott versöhnen, sondern dasselbe soll darstellen, wie wir alle den Tod verdient haben und wie die Besten selbst, schon dadurch, daß sie zur Geburt gelangten, sündig geworden sind. Auch das Opfer also hat keinen objectiven Werth, sondern ist eine symbolische Handlung.[4]

Anders ist es mit dem Sabbath. Ihn feiert der Jude gemäß göttlicher Offenbarung, indem der Prophet mit scharfem Auge erkannte,

[1] Da ἐοισμός von ἐύσις komme. — [2] pag. 155. — [3] p. 151. — [4] p. 156–158.

wie die Sieben dem ganzen All aufgeprägt und von der Natur selbst verherrlicht ist. „Denn Moses fand den siebenten Tag zuerst mutterlos, der weiblichen Zeugung untheilhaftig, nur vom Vater geboren ohne Zeugung und entstanden ohne Schwangerschaft. Dann sah er nicht nur, daß er herrlich und mutterlos sei, sondern auch, daß er immer jungfräulich sei, weder von einer Mutter geboren noch selbst Mutter, weder aus der Schwäche entstanden, noch selbst Schwäche bewirkend. Zuletzt erkannte er bei genauer Erforschung, daß er der Geburtstag der Welt sei, den der Himmel feiert und die Erde und alles auf der Erde, indem sie sich freuen und jubeln ob des alles begründenden siebenten Tages. Deswegen hielt es der in allem große Moses für recht, daß die Anhänger seiner heiligen Lehre, den Einrichtungen der Natur folgend, den siebenten Tag feiern sollten".[1] Das aber, daß es sich hier um eine von der Natur selbst getroffene Einrichtung handele, die Moses nicht geschaffen, sondern nur entdeckt hat, beweist die Annahme der Sabbathfeier bei so vielen Völkern, daß bald keines mehr ist, das nicht am siebenten Tage die Geschäfte ruhen ließe.[2]

Nicht gleicher Anerkennung erfreut sich der dritte Brauch des Judenthums, der der Beschneidung. Dennoch hat auch er seinen tiefen Sinn.[3] Zunächst macht Philo für denselben allerlei medicinische Gründe geltend, die wir füglich dahin gestellt sein lassen. Als Tiefsinn dieses Brauches tritt aber hinzu, daß die Beschneidung erinnern solle an die Selbstbeschränkung, die dem Manne Noth thue.[4] Sie ist ein Sinnbild für die Ausschneidung der das Denken berückenden Lüste und eine Ermahnung an den Menschen, sich selbst zu erkennen und den Hochmuth abzulegen, als ob die Zeugung nur des Menschen That und nicht vielmehr ein Act der göttlichen Kraft sei.

Fassen wir nun das Ganze dieser apologetischen Allegorik in's Auge, so mochte das Heidenthum nach seinen eigenen Grundsätzen der Auslegung, immerhin zugestehen, daß es an den Juden vieles verspottet habe, was es nicht verstand. Allein die Frage blieb doch immer offen, wenn alle diese Handlungen nur ein Sinnbild moralischer Processe sind, warum es dann nicht genüge, jenes Moralische zu leisten.

---

[1] p. 167. — [2] p. 137. — [3] De circumcis. Mang. 210 f. Special. leg. 329. — [4] Was insbesondere dadurch angedeutet sein soll, daß durch die Beseitigung der ἀκροβυστία die πόσθη der Gestalt der καρδία ähnlich werde, die der Sitz des Geistes ist.

Wer die Geheimnisse des Weltbaues ergründet, wozu braucht der ihre symbolische Darstellung im Tempel? Wer vom Gefühl seiner Unwürdigkeit durchdrungen ist, wozu braucht der der äußeren Symbolisirung derselben im Opfer? Wer gewillt ist, sein Leben rein zu halten, wozu braucht der der sinnlichen Beschneidung? Alle diese Fragen weist aber Philo mit um so größerer Lebhaftigkeit zurück, je tiefer er ihre Berechtigung empfindet. „Der mag den äußeren Brauch vernachlässigen, der des Körpers ledig als reiner Geist das Irdische abgestreift. So lange wir aber weder körperlos sind, noch in der Wüste leben, sind wir an die irdische Form gebunden und haben die Wahrheit nicht ohne die Hülle".[1] Eben das unterscheidet Philo von jenen emancipirten Juden, die Martial im Bad und Schauspiel begegnet und die bei Jupiter schwören, daß er an der Verpflichtung auf die Gesetze trotz seiner rationalistischen Auslegung derselben festhält. „Es gibt Leute, sagt er,[2] welche die geschriebenen Gesetze für Sinnbilder geistiger Lehren halten, letztere mit aller Sorgfalt aufsuchen, erstere aber verachten. Leute der Art kann ich nur tadeln, denn sie sollten auf beides bedacht sein, auf Erkenntniß des verborgenen und auf Beobachtung des offenen Sinnes. Nun aber leben sie ganz für sich, als wären sie in einer Wüste, oder nur körperlose Seelen; sie wissen nichts von der Stadt, von dem Dorfe, nichts von ihrem Hause, nichts von dem Verkehr mit anderen Menschen und wollen alle Ansichten der Menge überflügeln und die nackte Wahrheit erhaschen, da doch die h. Schrift sie auffordert, für den guten Ruf Sorge zu tragen und nichts an den Gesetzen abzuändern, welche von außerordentlichen und gottbegeisterten Männern gegeben worden sind. Denn wenn auch unter der Feier des Sabbaths ein tieferer Sinn verborgen ist, daß Gott allein Thätigkeit, der Creatur dagegen Leiden zukomme, so wollen wir deßhalb keineswegs die betreffenden Vorschriften über seine Heilighaltung verletzen, wir dürfen also am Sabbathe kein Feuer anmachen, die Erde nicht bebauen, oder Lasten tragen, anklagen, richten, anvertrautes Gut zurückfordern, Schulden eintreiben oder Dinge anderer Art thun, die an Werktagen wohl erlaubt sind. Und wenn jedes Fest eigentlich nur ein Sinnbild der Seelenfreude und der Dankbarkeit gegen Gott ist, so dürfen wir deßhalb die gewöhnlichen Feierlichkeiten und Gebräuche nicht aufgeben. Deßgleichen wenn die Beschneidung eigentlich Ent-

[1] De Cherubim. 1, 540. — [2] De migr. Abrah. M. 1, 450.

fernung von jeglicher Leidenschaft und Wollust, und von gottlosen Gedanken bedeutet, so dürfen wir deßhalb den anbefohlenen Gebrauch nicht hintansetzen. Denn wenn wir nur den höheren Sinn festhalten wollten, müßten wir ja auch der Heiligung im Tempel und tausend anderen nothwendigen Feierlichkeiten entsagen". Von diesem Standpunkt tritt denn Philo für das bestehende Judenthum in die Schranken. Der Mosaismus, den er glaubt, ist Platonismus, aber der, den er übt, ist der alte, überlieferte Glaube der Väter. Daß zwischen beiden irgend eine Incongruenz sei, empfindet Philo nicht und bestreitet es in den stärksten Worten. Der jüdische Brauch ist die einzige Form der Humanität, er ist die Lebensweise, die die Natur selbst vorschreibt. Das hat die Erfahrung auch bereits bestätigt. Alle anderen Gesetze sind immer und immer wieder geändert worden, bald durch den Demos, bald durch die Tyrannen. „Nur Moses Gesetze blieben fest, unerschütterlich und unzerstörbar, wie mit dem Siegel der Natur selbst bezeichnet, ununterbrochen von dem Tage ihrer Ertheilung bis auf unsere Zeit und sie werden zuversichtlich als unsterblich auf immer bestehen, so lange noch Sonne, Mond, Himmel und die ganze Welt besteht".[1] Das gleiche Zeugniß ihrer Naturgemäßheit legen, wie ihr unveränderter Bestand, so die Fortschritte für sie ab, die sie unter den anderen Völkern gemacht haben. „Das ist unstreitig noch bewunderungswürdiger, daß außer den Juden auch fast alle Fremden, besonders diejenigen, denen die Tugend am Herzen liegt, sie billigen und in hohen Ehren halten. Sie erlangten dadurch eine außerordentliche Anerkennung, wie sie keinem anderen Gesetzgeber zu Theil geworden. Denn weder in Griechenland noch im Auslande gibt es, ich möchte sagen, einen einzigen Staat, welcher die Gesetze eines anderen ehrt. Kaum hängt er beständig an seinen eigenen Gesetzen, sondern ändert sie nach dem Wechsel der Zeiten und Umstände. Die Athener verwerfen die Sitten und Gesetze der Lacedämonier, die Lacedämonier diejenigen der Athener — vom Aufgang bis zum Niedergang hat fast jedes Land Abneigung vor fremden Gesetzen. Nur unser Gesetz erkennen sie alle an. Alle Menschen unterwirft es sich und ermahnt sie zur Tugend: Barbaren, Hellenen, Festlands- und Inselbewohner, die Nationen des Ostens so gut wie die des Westens, Europäer, Asiaten, alle Völker der ganzen Erde".[2] Aus solchen Thatsachen darf denn in

[1] Vita Mos. Mang. II; 136. — [2] Vita Mos. p. 137.

diesen Tagen der Religionswende der alexandrinische Philosoph die Hoffnung schöpfen, daß das Judenthum dereinst die Religion der Welt sein werde. Wenn schon jetzt, in den Zeiten der Noth und der Niederlage die Fortschritte des Judenthums so gewaltig sind, wie wird ihm alles zufallen, wenn einst die Stunde seiner nationalen Auferstehung eintritt. „Ich glaube, spricht er zuversichtlich, die Menschen werden ihre eigenen Gebräuche unterlassen, die väterlichen Sitten aufgeben und nur diese Gesetze noch verehren. Denn bei glücklicher Lage des Volks werden auch die Gesetze heller aufstrahlen und die anderen alle verdunkeln, wie die aufsteigende Sonne die Sterne".

So finden wir denn bei dem großen Vorsprecher des helleniſtischen Judenthums kaum eine geringere Zuversicht, daß Israel die Zukunft gehöre, als bei jenen Hebräern, deren Fanatismus eben damals den jüdischen Krieg vorbereitete. Auch für Philo ist Israel der Führer der Völker. Wie einst der Logos (oder einer der anderen unmittelbaren Untergebenen des Weltenkönigs) vor Israel herwanderte in der Feuersäule[1] und wie der Tempeldienst zu Jerusalem nichts ist, als die stellvertretende Fürbitte der erstgeborenen Tochter Gottes, der Weisheit, die als Fürsprecherin Verzeihung der Sünde und göttliche Wohlthaten für die Welt erfleht,[2] so ist Israel unter allen Nationen allein dazu bestimmt, Gott als Priester zu dienen und für das ganze Menschengeschlecht zu beten, daß das Unglück abgewendet werde und das Gute eintreffe.[3] Denn die Seelen Israels gehören einer höheren Ordnung an als die der Heiden, wenn sie auch hier denselben menschlichen Körpern verbunden sind.[4] Darauf beruht schließlich auch jene Verheißung des messianischen Reiches, die Philo als eine große Sammlung der Diaspora durch eine neue Erscheinung des Logos beschreibt und mit Bildern Jesajas ausmalt,[5] und die sich auch für ihn an eine bestimmte Persönlichkeit knüpft, wie er denn Bileam auf's bestimmteste weissagen läßt: „Einst wird aus euch ein Mann hervorgehen und über die Völker herrschen, fortschreiten wird seine Herrschaft von Tag zu Tag und sich hoch über alles erheben".[6] —

So Philo. — Er wenigstens trug die Ueberzeugung in sich, daß das Judenthum, wie er es verstand, die absolute Religion sei, nach

[1] Vita Mos. p. 107. — [2] p. 155. — [3] p. 104. — [4] p. 124. — [5] Vgl. die Stellen aus De praem. und de execrat. Bd. 1. S. 170 flgd. — [6] Vita Mos. Mang. II, 126.

der die Völker suchten. Alle Probleme, an denen die Zeit sich abarbeitete, schienen dem jüdischen Gelehrten gelöst, alle Anstände waren beseitigt, alle Schwierigkeiten geebnet, wenn man nur nicht aus Böswilligkeit sich der Evidenz seiner Beweise verschloß. Der Mosaismus war ja nichts Anderes als die Philosophie, in deren Namen man über alle Religion hinwegschritt, während gerade die alten Philosophen ursprünglich aus Moses geschöpft hatten. Das Judenthum war die Quelle der Cultur, wie sollte es nicht auch ihr Ziel sein? Nach einer Seite hin hat Philo sich auch keineswegs getäuscht. Er hat nur in der Sprache der griechischen Schulen gesagt, was Paulus gleichzeitig in den Synagogen verkündigte, daß Abraham, vordem nur Vater eines Volkes, forthin der Vater eines unzähligen Geschlechtes sein werde. Im Christenthum wurde das Alte Testament in der That die allgemeine Religion, nur daß dieses die rituellen Bestandtheile nicht umdeutete, sondern wegwarf.

Aber gerade um diese Reste der alten Naturreligion, um die Bräuche, deren Rechtfertigung Philo so viele Mühe gemacht, entbrannte heftiger als je der Streit der Bekenntnisse. Je zuversichtlicher Philo behauptete, das Judenthum sei nur Geistesreligion, um so giftiger wiesen die Sophisten Alexandriens auf die seltsamen jüdischen Ceremonien hin, denen sie den brutalsten Sinn unterschoben. Je höher Philo die sinnlichen Bestandtheile des Judenthums vergeistigt hatte, um so tiefer zogen Aegypter und Griechen dieselben in den Schmutz herunter. Aber man darf nicht vergessen, daß die Juden mit ihrer Polemik gegen das Heidenthum den Kampf eröffnet und zuerst Heiliges mit ihrem Spotte besudelt hatten. Auch wird man es nur natürlich finden, daß der Kampf gerade da die größten Proportionen annahm, wo das Judenthum sich am zudringlichsten in alle Verhältnisse eingenistet hatte, nämlich in Alexandrien.

## 8. Der Religionskampf in Alexandrien.

Unsere jüdischen Quellen haben die Kämpfe zwischen Synagoge und Agora, wie sie in der zweiten Hälfte der Regierung Tiber's überall entbrannten, wesentlich als einen Ausfluß heidnischer Unduldsamkeit

geschildert. Thatsache ist doch, daß die jüdischen Angriffe auf den Polytheismus die älteren und schärferen sind, so daß die jüdische Seite der schwerere Vorwurf träfe, wollte man mit den streitenden Parteien über das Maß ihrer Intoleranz rechten. Die Juden sind nicht glimpflicher mit den Heiligthümern ihrer Gegner verfahren, als diese mit dem Jehovadienst, dessen Lästerung den Juden durchs Herz schnitt. So ist es schon ein stehender Zug der pseudonymen Tractate zum Preise des Judenthums, daß die heidnischen Uebungen, losgelöst von ihrem religiösen Grundgedanken, als lediglich sinnlose Bräuche verhöhnt werden. Niemand konnte dem Aegypter zumuthen, sich angenehm davon berührt zu fühlen, wenn die jüdische Sibylle ihm zurief:

„Schämt euch doch als Gott zu verehren Katzen und Schlangen!
Vögel betet ihr an und kriechende Thiere der Erde,
Götter, die Diebstahl üben an Schüsseln und Töpfen,
Die statt im goldenen Himmel herrlich zu wohnen,
Sehen auf Mottenfraß und um Schaaren von Spinnen besorgt sind".[1]

Und nicht mit größerem Respecte redet das Buch Baruch von den Götzen, die die Heiden in den Straßen umhertragen und die zu den Processionen geschmückt werden wie die Buhlerin zum Tanz, die ihrem Priester Geld einbringen, das er mit den Weibern verjubelt und deren Schatz von den Hierodulen bestohlen wird, ohne daß sie es merken. „Schöne Götter, die man täglich abstäubt, und setzt sich ihnen eine Katze auf den Kopf, so muß man sie wegjagen!"[2] Vor allem aber mußten Angriffe auf die heidnischen Priestercollegien verdrießen, wie sie sich die Zusätze zum Buch Daniel, „vom Bel" und „vom Drachen", erlauben, in denen die heiligen Körperschaften lediglich als Betrüger und Bauchdiener dargestellt werden.

Allerdings ist es unzweifelhaft, daß gegen die Olympier und ihre Priester und Augurn schon unendlich viel Schärferes von den Griechen selbst gesagt und geschrieben worden war, allein die nationale Eifersucht erlaubte nicht, daß der Fremde am Spott über die nationalen Culte sich betheilige. Dazu herrschte in Aegypten noch eine religiöse Reizbarkeit, wie sie sonst im Reich unerhört war, und die Römer waren mehrfach erstaunt, über die Tödtung einer heiligen Katze Aufstände ausbrechen zu sehen, oder wahrzunehmen, wie bei großen Bränden die

[1] Fragm. II, Friedlieb S. 7. — [2] Baruch, Cap. 6.

Eingeborenen zuerst ihre heiligen Thiere retteten. Es begreift sich, daß einer solchen Bevölkerung jüdischer Fürwitz großen Anstoß geben konnte. So steht in dem von einem Juden selbst bearbeiteten Hekataios die Geschichte eines jüdischen Schützen Mosollam, der einen Vogel, von dessen Verhalten die Augurn Vormarsch oder Rückmarsch des Heeres abhängig machen wollen, kurzer Hand vom Baum schießt und dann höhnisch ausruft, wüßte der etwas von der Zukunft, so wäre er weiter geflogen.[1] Haben sich solche Dinge wirklich zugetragen, und bei jüdischer Eigenart ist daran kaum zu zweifeln, so begreift sich leicht, auf welch unsicheren Grund der Religionsfriede in Alexandrien gebaut war.[2]

Die erste Reaction gegen das Judenthum ging in Alexandrien, wie Josephus ausdrücklich bezeugt, nicht von den Hellenen, sondern von den Aegyptern aus und wird darum um so mehr von den verletzten religiösen Gefühlen des reizbaren Volks herzuleiten sein.[3] „Selbst in die Fußtapfen unserer ehrwürdigen Lehre von Gott zu treten", sagt Josephus, „dafür standen die Aegypter zu tief, und als sie sahen, wie so viele zu unserem Glauben übertraten, da regte sich der Neid". Solcher Neid soll es denn gewesen sein, der um 250 vor Christus dem Oberpriester Manethon zu Heliopolis bei der Abfassung seiner Aegyptiaca die Feder führte, ein Buch, das er im Auftrag des Ptolemäus Philadelphus schrieb und das auch auf die Beziehungen der Juden zu Aegypten näher einging. Es ist nun keineswegs wahrscheinlich, daß Manethon altägyptische Nachrichten über den Gesetzgeber der Juden und ihren Auszug aus Aegypten zu Gebot standen.[4] Vielmehr scheint er einfach die Nachrichten der Juden selbst umgekehrt zu haben, und wenn das zweite Buch Mosis berichtete, die Aegypter seien mit Blattern, Beulen, Aussatz, Pest, Ungeziefer, Mißwachs, Sandsturm und anderen Landplagen gestraft worden, weil sie das geknechtete Volk nicht freigeben wollten, so berichtet der ägyptische Priester im Gegentheil, die Aegypter hätten die Juden vertrieben, weil das unreine Volk ihnen solchen Zorn der Gottheit zuzog. Pharao Amenophis, läßt er sich vernehmen, habe die Götter schauen wollen, wie einst Oros sein Ahnherr, habe aber den Bescheid erhalten, die Gottheit werde sich vor

[1] Jos. Ap. I, 22. — [2] Vgl. auch Strabo, Geogr. 17, 1 über die Mischbevölkerung und die Reizbarkeit der Aegypter. — [3] Jos. Ap. 1, 25; 2, 6. — [4] Vgl. Hitzig, Gesch. des V. Isr. 68.

ihm verbergen, bis er alle Aussätzigen und Unreinen aus dem Lande getrieben. So habe er 80,000 Siechе in die Steinbrüche östlich vom Nil gebracht, wo ein aussätziger Priester von Heliopolis, Osarsiph, sie zum Volk organisirte und ihnen zum Gesetz machte, zu verabscheuen, was die anderen Aegypter anbeten, zu hassen, was jene lieben, keines der göttlichen Thiere zu schonen und vor keinem ihrer Götter die Kniee zu beugen. Gleichviel also, wie Manethons sonstige Nachrichten von der Herrschaft der Hyksos über Aegypten sich mit den Nachrichten Israels über seine ägyptische Gefangenschaft combiniren, die lästerliche Nachrede, Israels Vorfahren seien vertriebene Aussätzige, ist wohl nur der umgekehrte biblische Bericht, etwa unterstützt durch die Thatsache, daß der Aussatz allezeit eine große Rolle bei den Juden spielte. Vergrößert kehrte dann diese Nachrede Manethons in der „ägyptischen Geschichte" des ältern Chäremon wieder,[1] bei dem die Zahl der Siechen bereits auf 200,000 angeschwollen ist. Der Grammatiker Lysimachos hat dann im Jahrhundert vor Christus nach dem, was er von den mageren Jahren Pharaonis, vom Aussatz der Juden und von der Ersäufung der jüdischen Knäblein gehört haben mochte, der Erzählung noch weitere Züge hinzugefügt. Nach ihm läßt König Bokchoris bei eingetretenem Mißwachs das Orakel des Jupiter Ammon einholen, warum das Land mit Theuerung gestraft sei, worauf er den Bescheid erhält, er solle die Heiligthümer von den unreinen und „gottlosen" Menschen säubern, sie in die Wüste jagen, die Krätzigen und Aussätzigen aber, über deren Dasein die Sonne zürne, ersäufen und dann alle Tempel der heiligen schwarzen Erde sühnen. So geschah's. Aber den in die Wüste verbrachten „Gottlosen" gab ein Priester, Moses, ein Gesetz, in dem er ihnen jene Gewohnheiten zur Pflicht machte, die die Alexandriner an den Juden entdeckt haben wollen: die Gewohnheit nämlich, gegen keinen Menschen wohlwollende Gesinnung zu hegen, niemanden den besten, sondern jedermann den schlimmsten Rath zu geben und die Tempel und Altäre der Götter zu zerstören, weßhalb denn auch ihre Hauptstadt: Hierosyla, d. h. Tempelraub genannt worden sei.[2]

Diese Judenmärchen, die der Haß der Aegypter aufbrachte, hatten nun in so lang keine große Bedeutung als nicht praktische Differenzen die heidnische und jüdische Partei gegeneinander hetzten. Doch beweist

[1] Vgl. Müller, Fragm. hist. gr. 3, 495. — [2] Jos. Ap. 1, 34 f.

die Wiederholung und Vermehrung derselben durch Philosophen wie Posidonius von Rhodos und Apollonius Molon, die Freunde Ciceros, daß die Stimmung sich mindestens nicht besserte.[1] In der Zeit des Kaisers Augustus vollends führte die Bevorzugung der Judenschaft durch die römische Verwaltung jeweils in Kleinasien Judenverfolgungen herbei, durch die die üppigen Triebe dieser Wucherpflanze wieder zurückgeschnitten wurden, obgleich sich Agrippa ihrer nach Kräften annahm. In Aegypten brach diese Krise etwas später, aber dann auch um so stürmischer aus, da die ruhige Zeit des Augustus und Tiberius das Uebergewicht des jüdischen Handels in Alexandrien in zuvor unerhörtem Maße verstärkt hatte. Man behauptete jetzt, den Juden sei ursprünglich ein hafenloser Strich in der Nähe der Brandung zugewiesen worden, nach all den großen Neuschöpfungen Alexanders aber habe es sich so gemacht, daß sie nun neben dem Königspalast sitzen und von dem Bau des großen Damms, sammt dem Pharos und dem Kanal von Kanopus den meisten Vortheil haben.[2] Man erinnerte an die Stellung, die anderwärts fremde Colonisten einnähmen und der Nativismus der Aegypter reagirte heftig gegen die eingeschlichene Gleichberechtigung.[3] Ihre Privilegien wurden bekrittelt und das Gerücht wollte namentlich wissen, der zu rasch verstorbene Germanicus habe bei seinem Aufenthalt in Aegypten den Juden die Getraideverwaltung abgesprochen.[4] Unter allen Umständen aber hielt man daran fest, daß die Stadt Alexandrien nur ein legitimes Judenviertel kenne, während factisch zwei der fünf Regionen von ihnen eingenommen worden seien und sie dennoch zahlreiche Häuser auch in den drei übrigen an sich gebracht hätten.[5] Das Alles arbeitete in der Masse und seit Sejans Regierung den Juden der Hauptstadt ein so entschiedenes Mißwollen bewies, mochte die Opposition auch in der Provinz sich wieder stärker regen. Nimmt man nun die Eroberungen hinzu, die das Judenthum um diese Zeit allenthalben in den großen Städten unter der Frauenwelt machte, den bestechenden Glanz, den Philos Wissenschaft, seines Bruders Beziehungen zu dem Kaiserhaus und die Stellung der Herodäer am Hofe den Juden gaben, faßt man insbesondere die Kund-

[1] Jos. Ap. 2, 7. — [2] Jos. Ap. 2, 4. Gemeint ist wohl die Rhakotis, wo früher ein Hirtenvolk zur Bewachung des Hafens angesiedelt war und die später zu Alexandrien gezogen wurde und oberhalb der Schiffslager lag. Strabo 17, 1. — [3] 2, 6. — [4] Jos. Ap. 2, 5. — [5] In Flaccum. M. 525.

gebungen der jüdischen Schriftsteller in's Auge, die offen oder pseudonym den Mosaismus für die Weltreligion erklärten, die an die Stelle der alten, mit ätzendem Spott überschütteten Culte zu treten habe, so konnte der Religionskampf nur noch eine Frage der Zeit sein. Denn daß die heidnische Bevölkerung sich schließlich ihrer physischen Ueberlegenheit erinnern werde, nachdem sie auf dem Gebiete des religiösen und gewerblichen Lebens unterlegen war, konnte kaum zweifelhaft sein.

In diese Kämpfe trat nun seit den Zeiten des Tiberius ein Gelehrter ein, der eine feine Witterung für die Wünsche der Masse hatte und der sich in Aegypten mit Märchen über die Juden populär machte, wie er sich in Hellas durch Vergötterung Homers die Herzen zu erobern pflegte. Es war das der Grammatiker und Sophist Apion, zweifellos der größte Marktschreier seines Jahrhunderts.

Ein Sohn der ägyptischen Oase, entstammt Apion wohl einer der dortigen griechischen Colonistenfamilien, obwohl Josephus ihn um jeden Preis zum ächten Aegypter stempeln möchte.[1] Seine Geistesart jedenfalls verdankt er durchaus der witzigen, frivolen, alles wissenden, alles treibenden und doch so unfruchtbaren Weltstadt, in der er seine Bildung sich erworben hatte. Nach Sophistenweise rühmte er sich eines bedeutenden Lehrers größter Schüler zu sein. Apollonius, der Grammatiker, war sein geistiger Erzeuger,[2] und bald war der Sohn der Oase so weit gefördert, daß er die Schule des Theon in Alexandrien selbstständig übernehmen konnte. Ein unruhiger Kopf, von großer Sicherheit des Auftretens und unermüdlichen Lungen, fehlte es ihm nicht an stattlichem Anhang. Mit Feder und Zunge betheiligte er sich grundsätzlich an allen Tageshändeln, so daß man seinen Beinamen Pleistonikes in Pleistoneikes, den Streitsüchtigen, wandelte.[3] Die alexandrinische Bürgerschaft aber, die öffentliches Leben hieß, was wir Parteiungen, Zwiespalt, Streit und unnützen Lärm nennen würden, schaute bewundernd zu dem schlagfertigen Klopffechter empor und ertheilte ihm als Zeichen ihrer Verehrung das Bürgerrecht, weßhalb er sich stets mit Emphase den Alexandriner zu nennen pflegte.[4] Bald

[1] Ap. II, 3. Die Bevölkerung der Oase: Herod. 3, 26. — [2] Vgl. Suidas bei Müller, Fragm. hist. gr. 3, p. 506. — [3] Vgl. Müller, fragm. hist. gr. 3, 506. — [4] Ap. II, 3, aus welcher Stelle auch hervorgeht, daß Apion nicht für sein Auftreten gegen die Juden das Bürgerrecht erhielt, sondern durch dieses Auftreten seinen Dank an seine Gönner abstattete.

aber war ihm Alexandrien zu eng für seinen Ehrgeiz und er siedelte nach der Hauptstadt selbst über, um dort eine Schule der Grammatik und Rhetorik zu eröffnen.[1] Apion scheint indessen hier keineswegs denselben Anklang gefunden zu haben wie bei dem factiösen Volke Alexandriens, das das Spektakelmachen an sich für ein Verdienst hielt. Die Römer fanden vielmehr, Apion leide an dem vitium ostentationis[2] und es blieb nicht unbekannt, daß der Kaiser Tiberius ihn in seiner kaustischen Weise die große Schelle des Weltalls (cymbalum mundi) nenne, während seine boshaften Zuhörer, darunter Plinius Secundus, den Namen Pauke der Fama (tympanum Famae) passender fanden.[3] Vielleicht strafte er wegen dieser kühlen Aufnahme die Hauptstadt mit seiner baldigen Abreise, wenigstens finden wir ihn neuerdings in Diensten der Stadt Alexandrien,[4] und unter Kaiser Caligula warf er sich auf die Wandervorlesungen und füllte, wie Seneca klagt, ganz Griechenland mit seinen Marktschreiereien.[5] Erst unter Claudius scheint er dann wieder dauernd seinen Wohnsitz in Rom genommen zu haben.

Seine Hauptgabe war offenbar die Rede und seine Gegner selbst erstaunten ob seiner Mundfertigkeit.[6] Daneben aber war er von unbegreiflicher literarischer Fruchtbarkeit, und es gab kaum etwas, worüber Apion sich nicht hätte vernehmen lassen. Er schrieb über Homer und den pharmaceutischen Gebrauch der Metalle, über die Elemente und den Schlemmer Apicius, über die ägyptischen Alterthümer und den römischen Dialekt, über die Juden und die berühmtesten Zauberer, über Aristophanes und über die Pyramiden, über Pythagoras und die großen Hetären, ganz abgesehen von allen den Schriften, deren Titel uns verloren gegangen sind.[7] Noch vielseitiger aber waren seine Lehrvorträge und die Welt war voll von all den scharfsinnigen Untersuchungen, die er angestellt, nur daß Seneca behauptete, daß dieselben sich auf Dinge zu beziehen pflegten, die man vergessen sollte, wenn man sie wüßte, nicht aber erlernen, wenn man sie nicht weiß.[8] So beschäftigte sich eine seiner moralischen Vorlesungen mit der Frage, ob Anakreon mehr ein Wollüstling oder mehr ein Säufer gewesen, wobei auch das Problem zur Verhandlung kam, wie es mit der Tugend

[1] Plin. Hist. nat. I, 3 praef. — [2] Gellius 5, 14. bei Müller 507. — [3] Plin. Hist. nat. 1. Praef. — [4] Ant. XVIII; 8, 1. Ap. 2, 3. — [5] Sen. Ep. 88. — [6] Gell. 5, 14. — [7] Die Titel seiner Bücher bei Müller, Fragm. hist. graec. 3, 506. — [8] Ep. 88.

der Dichterin Sappho bestellt gewesen sei? Nicht nur die Heimath Homers, sondern auch die der Buhlerin Lais war Gegenstand seiner weitgehenden Forschungen[1] und über die Sitten des Scarabäus, die Länge der Eingeweide des Vogel Ibis und die verschiedenen Wirkungen der Liebeskräuter und Gegengifte hat er die erstaunlichsten Untersuchungen angestellt.[2] Auf Ithaka verhört er die Eingeborenen über die Arten von Brettspiel, die die Freier der Penelope etwa konnten getrieben haben,[3] und über die Frage, warum gerade der zweite Finger der Ringfinger sei, wendet er sich an die ägyptischen Priester, die im Aufschneiden und Balsamiren der Leichen bewandert, ihm anvertrauen, daß ein feiner Nerv vom Ringfinger zum Herzen selbst führe.[4]

Ein solcher Forschertrieb sah sich denn natürlich mit der Zeit mit den schönsten Resultaten belohnt. Er weiß Fischarten zu nennen, die grunzen, wenn man sie fängt,[5] und Hirsche, die vier Geweihe haben.[6] Genau stellt er die Ströme jedes Landes fest, in denen die schwersten Gegenstände nicht untertauchen,[7] auch hat er die Inseln der Seligen, gegen die Meinung aller früheren Forscher, in einem ägyptischen Binnenwasser entdeckt,[8] und die Gewohnheiten des unsterblichen heiligen Ibis sowie des göttlichen Apis genau beobachtet.[9] In der That findet sich noch heute sein Name auf dem Koloß des Memnon eingegraben.[10] In seinem Buch Aegyptiaca wirft er mit ägyptischen Königsnamen um sich, wie die Heutigen mit Pharaonenreihen, und auf's Genaueste bestimmt er, daß Moses Aegypten verließ im ersten Jahr der siebten Olympiade unter König Amasis von Aegypten und zwar zur Zeit des König Inachus von Argos, und just als die Königin Dido die Ochsenhaut zerschnitt, um die Stadt Karthago abzustecken.[11] Am meisten jedoch verdankte ihm die homerische Frage und athemlos lauschte das Publicum zweier Welttheile dem Vortrag seiner Entdeckung, daß Iliade und Odyssee bereits vollendet gewesen seien, als Homer den Eingang der ersteren voranstellte und ihn mit dem Worte MHNIN begann, indem nämlich MH 48 bedeutet, wodurch der Dichter die Zahl seiner

---

[1] Siehe Fragm. 32 bei Müller. — [2] Aelian, H. N. 10, 29. Plin. H. N. XXXIV; 102, 6. XXX; 2, 6. — [3] Athenaeus, p. 16, F. — [4] Gellius 10, 10. — [5] Plin. hist. n. XXXII; 2, 9. — [6] Aelian 11, 40. — [7] Plin. H. N. XXXI, 2, 18. — [8] Eustathius zu Odyss. 4; 563. p. 1509, 25 bei Müller, Fragm. 3, 511. — [9] Aelian. 10, 29. — [10] Vgl. Friedländer, Darstellung u. s. w. 2, 97. Die Inschrift lautet *ΑΠΙΩΝ ΠΛΕΙΣΤΟΝ . . ΗΚΟΥΣΑ ΤΡΙΣ.* — [11] Contra. Ap. 2, 2. Müller 3, 509.

sämmtlichen Gesänge gleich mit den beiden ersten Buchstaben zum voraus angab.[1] „Achtundvierzig singe, o Muse, vom Peliden Achilles!" war somit hier der tiefere Schriftsinn, und damit löst sich zugleich die vielbesprochene Frage, warum Homer mit so häßlichem Wort seine Gedichte beginnen konnte. Verwöhnt durch den ungewöhnlichen Beifall wurde allmählig der vielgereiste Charlatan einer der unverschämtesten Aufschneider, die jemals den griechischen Demos beschwindelt haben. Es gab nichts Merkwürdiges, was er nicht in Person gesehen hatte und durch ihn schien das Zeitalter Homers wiedergebracht, in dem der fremde Wanderer alles Wissenswerthe vermittelt. „Als ich da und dort war", wurde ein beliebter Eingang seiner Reden und bei allen wunderbaren Ereignissen seiner Zeit war er jedesmal zufällig Augenzeuge. Bei jener bekannten Geschichte vom Sklaven Androclus, der im Circus einem Löwen vorgeworfen wurde, den der Mann, als sie beide noch frei waren, von einem Dorn erlöst hatte und der sich nun schmeichelnd zu seinen Füßen kauert, ist Apion natürlich im Theater gewesen und hatte einen der besten Plätze,[2] und ebenso hat er zu Dicäarchia als Augenzeuge die weltbekannte Freundschaft des Delphins mit dem Fischerknaben belauscht, auf dessen Grab am Strande sich der trauernde Fisch später zu Tod schmachtete.[3] Er hat Bilder des Apelles gesehen, die so sprechend ähnlich waren, daß die Physiognomen nach ihnen das Todesjahr des Originals bestimmten[4] und im ägyptischen Labyrinth ist ihm ein Koloß des Serapis von purem Smaragd vorgekommen, der nicht weniger als 9 Ellen hoch war.[5] Im gleichen Wunderland hat er auch den Vogel Ibis betrachtet, der mit dem wachsenden und abnehmenden Mond sich dunkel und hellroth färbt und der, wenn er den Kopf unter die Flügel steckt, just die Gestalt eines blutenden Herzens hat.[6] Wer aber den Mann auf seiner vollen Höhe wollte kennen lernen, der mußte seine Vorträge über Psychomantik hören, wo er von Zauberern berichtete, die Speisen servirten, welche dem Gast vor dem Munde in nichts zerfließen, während sie als Gäste stets mit einem Obolus bezahlen, der immer wieder zu ihnen zurückkehrt.[7] Wie viel er seinem Publikum bieten durfte, das beweist am besten seine Erzählung, wie er einst den Schatten Homers beschworen, um ihn zu

[1] Seneca Ep. 88. — [2] Gellius 5, 14. — [3] Gellius 7, 8. — [4] Plin. H. N. XXXV; 10, 36 — [5] Plin. hist. nat. XXXVII; 19, 2. — [6] Aelian, H. N. 10, 29. — [7] De Mago frag. 28 bei Müller.

befragen, welches seine wirkliche Vaterstadt sei? Der Schatten erschien ihm und theilte ihm das vielumstrittene Geheimniß mit, aber er verbot Apion es kund zu machen.[1] Es gehört denn zum Ganzen dieses ansprechenden Bildes, daß Apion von einer alles Menschliche übersteigenden Eitelkeit beseelt war und im Preise seiner eigenen Person eine nie dagewesene Unbefangenheit entwickelte. So sagt Josephus von ihm,[2] er werfe den Juden vor, daß sie keine großen Männer hervorgebracht und zähle unter den Griechen Sokrates, Zeno, Kleanth und etliche solche auf, alsdann, „was das allerverwunderlichste ist, setzt er seinen höchsteigenen Namen hinzu und preist Alexandrien glücklich, daß es einen Bürger wie ihn besitze". Es stimmt das vollständig mit dem Bericht seines Zuhörers Plinius Secundus, Apion habe sich gerühmt, daß der, dem er ein Buch zueigne, der Unsterblichkeit sicher sei.[3]

Daß eine solche Persönlichkeit früher oder später der Lächerlichkeit verfalle, und von den Besseren jederzeit verachtet sei, dafür war freilich gesorgt, allein das Volk Alexandriens bewunderte darum die „große Schelle" nicht weniger. Sie nannten ihn den Siegreichen, den Arbeitsvollen, den neuen Homer,[4] sie jauchzten nicht nur seinen Reden Beifall, sondern sie legten dem leeren Rhetoren auch die wichtigsten Staatsgeschäfte in die Hände. In dem Streit der zwei jüdischen Stadtviertel gegen die drei griechischen ist Apion das Haupt der alexandrinischen Gesandtschaft an Caligula und macht in dieser Lebensfrage der Weltstadt den Sprecher.

Das war der Mann, der in seinem tiefgefühlten Bedürfniß, stets oben auf zu schwimmen, sich nun auch in die judenfeindliche Strömung warf und seine wirre Gelehrsamkeit, seine leichtfertige Verläumdungssucht und seine frivole Phantasie in den Dienst der in Alexandrien sich vorbereitenden Judenhetze stellte. Er hatte in seiner „Geschichte nach Völkern",[5] in dem Buch, das über die Aegypter handelte, Israel schon hinlänglich mit Schmutzwürfen bedacht; jetzt widmete er den Juden ein eigenes Buch seines encyclopädischen Werks.

[1] Plin. XXX; 2, 6. Der gleiche Zug findet sich bei Philostratus, Heroic. p. 319, 3, dort aber gibt der befragte Geist des Protesilaus als Grund des Verbots an, daß sonst die anderen Städte in ihrer Verehrung des göttlichen Homeros nachlassen würden. — [2] Ap. 2. 12. — [3] Hist. nat. 1, 20. — [4] Sen. Ep. 88. Plin. XXXVII; 5, 19. Suidas a. a. O. — [5] So hieß das Gesammtwerk nach Suidas.

Dieses neue Product war unter allen Büchern dieser Gattung das unwissendste, albernste und unsauberste, allein gerade darum auch das gefährlichste, denn es stand auf dem Niveau derjenigen Volkstheile, die sich an solchen Hetzereien aus erster Hand betheiligten und auf die es darum vor allem ankam. Allerdings ist diese Schrift selbst erst ein Product des Kampfes,[1] allein nicht die schriftlichen, sondern die rednerischen Angriffe des Sophisten waren den Juden gefährlich und ihren wesentlichen Inhalt dürfen wir ohne Zweifel dem Buche, beziehungsweise seiner Widerlegung durch Josephus, entnehmen.

Nach Josephus bezog sich das Werk im ersten Theil auf die Vorfahren Israels und ihre Vertreibung aus Aegypten, im zweiten auf die Beschwerden Alexandriens gegen die Juden und im dritten auf das Gesetz derselben und ihren Tempeldienst. Ueber die erste Frage hatte der Verfasser schon in seinem Hauptwerk der Aegyptiaka die profundeste Gelehrsamkeit entwickelt. „Moses, so las man dort, war, wie ich von den ägyptischen Aeltesten hörte, ein Priester der Stadt Heliopolis; obwohl er den anererbten Sitten Gehorsam schuldig war, verlegte er doch die Gebete unter freiem Himmel in ummauerte Räume (Prosenchen), wie die Stadt sie hatte und gab letzteren durchgängig die Richtung gegen den Ostwind, wie denn dieß die Lage der Sonnenstadt ist. Anstatt der Obelisken errichtete er Säulen, an deren Fuß ein nachenähnliches Gebilde[2] angebracht war, auf welchem der Schatten der Säulenspitze sich lagerte, so daß sein Lauf stets dem der Sonne am Himmel folgt". Welche Absicht Apion damit verband, wenn er Moses in dieser Weise zum Erfinder einer Sonnenuhr machte, oder ob ihm irgend welche Baals- oder phönicische Phallussäulen vorschwebten, die dem Aegypter neu waren, bleibt undeutlich, doch lag wohl irgend eine gehässige Anspielung in dieser Nachrede. Zu dem Auszug der Israeliten übergehend erklärt Apion in seiner schmutzigen Weise die Entstehung des Sabbaths. „Nach einem sechstägigen Marsche bekamen die Juden den Wolf und mußten darum am siebenten Tage ausruhen, nachdem sie glücklich das jetzt Judäa genannte Land erreicht hatten. Deßhalb nannten sie mit Beibehaltung eines ägyptischen Wortes den siebenten Tag Sabbath; denn die

[1] Jos. Contra Ap. 2, 6 zeigt nämlich, daß Apions Schrift sich namentlich auch auf die Weigerung der Juden bezog, Bildsäulen des Kaisers in ihren Synagogen aufzustellen. — [2] ἐκτύπωμα σκάφης.

Schmerzen der Wolfskrankheit nennen die Aegypter Sabbathosis". An die tiefsinnige Erklärung des Ruhetages reiht der Sophist sodann eine ähnliche, warum die Juden nie jemanden den Besuch des Allerheiligsten im Tempel gestatteten und Pompejus dasselbe leer fand, als er dennoch eintrat. „In ihrem Heiligthum, sagt er, haben sie den Kopf eines Esels aufgestellt, den beten sie an, ihm gilt der ganze Gottesdienst", und da dieser Kopf seiner Zeit von gediegenem Golde war, so weiß Apion allerlei Fährlichkeiten zu berichten, denen das kostbare Heiligthum ausgesetzt gewesen, bis Antiochus Epiphanes es endlich einschmolz. Dieser König war es auch, der, nach Apion, den Menschenopfern der Juden auf die Spur kam, indem er bei seiner Untersuchung des Tempels einen zum Opfer gemästeten Hellenen vorfand. „Sie thun das alle Jahre", berichtete der Sophist seinen schaudernden Zuhörern. „Sie fangen einen fremden Griechen auf, mästen ihn ein Jahr lang, führen ihn dann in einen nahen Wald, tödten ihn, opfern seinen Leib mit ihren herkömmlichen Feierlichkeiten, genießen etwas von seinen Eingeweiden, und schwören bei der Opferung des Griechen einen Eid, die Griechen zu hassen, und die Ueberreste des unglücklichen Menschen werfen sie sodann in eine Grube". Es läßt sich denken, mit welcher Wuth der biedere Hellene Alexandriens diese Kunde vernahm, daß er über seiner nächsten Grenze jederzeit von den Juden könne abgefangen und nach vorausgegangener Mästung aufgezehrt werden. Denn man glaube nicht, daß solche Märchen mit Zweifeln an ihrer Wahrheit wären aufgenommen worden. Die ausführlichste Widerlegung Apions durch Josephus hat selbst einen Mann wie Tacitus nicht abgehalten, die meisten dieser Erzählungen zu wiederholen.[1] Ja, obwohl Tacitus zum mindesten die Geschichte des jüdischen Krieges von Josephus kannte, ist es doch kaum zweifelhaft, daß ihm für die Darstellung der Urgeschichte Israels Apion Quelle war. Wer anders als der alexandrinische Grammatiker hätte auch jene grundgelehrten Untersuchungen führen können, die Tacitus reproducirt, ob es wahr sei, daß die Juden ursprünglich auf Kreta saßen und nach dem Berge Ida Idäer hießen oder ob die anderen Recht haben, die meinen, unter der Regierung der Isis sei der Ueberfluß der Aegypter unter Anführung des Hierosolymus und Juda in die nächstliegenden Länder abgeströmt, oder die, die in ihnen vielmehr wandernde Assyrier sehen, welche der Mangel an

[1] Hist. 5, 2—5.

Lebensmitteln in's Nilthal getrieben, worauf dann der berühmte Ausleger des Homer nicht verfehlte, an Iliade 6, 184 zu erinnern, wo es von Bellerophon heißt:

„Weiter darauf bekämpft er der Solymer ruchbare Völker;
Diesen nannt' er den härtesten Kampf, den er kämpfte mit Männern".

Das alles aber zählte Apion sicher nur auf, um sich schließlich für keine dieser Aufstellungen zu entscheiden, sondern mit nachdrücklichem Schlag auf die Rednerbühne zu dem Schluß zu kommen, daß die Väter der Juden wegen Aussatzes aus Aegypten verstoßen worden seien. Auch anderes lesen wir bei Tacitus, was sehr nach dem Ofen des Apion schmeckt. So wenn der Dienst des Langohrs damit erklärt wird, die Juden seien in der Wüste dem Verschmachten nahe gewesen, als eine Heerde wilder Esel eine frische Quelle entdeckte, weßhalb sie nun den Kopf des geliebten Thieres sich zum Idol erkiesten.[1] Das Schwein dagegen meiden sie, weil es gleich ihnen dem Aussatz unterworfen ist. Jene bereits erwähnte Fabel, wie sie dazu kamen, den Sabbath zu heiligen, hat unser Redner auch nach Josephus berichtet. „Allein da den Juden die Trägheit behagte, fügt Tacitus ganz in Apions Tone bei, widmeten sie auch das siebente Jahr dem Nichtsthun".[2] Ihre ungesäuerten Brote sind eine Erinnerung an die bei ihrem Auszug geraubten Früchte, zu deren Zubereitung den Fliehenden die Muße fehlte und ihre Fasten sollen das Andenken an den großen Hunger erhalten, der ihre Ahnen nach Aegypten geführt hat.[3]

Aus diesem verworrenen Knäuel von dummen Mißverständnissen und boshaften Entstellungen taucht dann zuweilen die Absicht mit verletzender Klarheit empor, die Massen zu Handlungen des Hasses aufzurufen. So wenn der Hetzer den Aegyptern klagt, wie dieses häßliche Volk die heiligen Thiere mit Gottlosigkeit tödte und durch seinen Tempeldienst den Viehstand ganzer Länder vernichte, oder wenn er, zu den Hellenen gewendet, sich verwahrt, die Juden wegen der goldenen Rebe am Tempel für Bachusdiener zu halten, „denn Libers Bräuche sind festlich und froh, die jüdischen widersinnig und finster".[4] —

[1] Die manchfache Ergänzung von Ap. 2, 7 durch hist. 5, 3 macht die directe Benützung von Apions Schrift durch Tacitus sehr wahrscheinlich. Der von Josephus übergangene Stoff ist darum bei Tacitus zu erheben. Ebenso entsprechen die Angaben von hist. 5, 4 in Betreff der Thieropfer und des Schweinefleisches Ap. 2, 13. — [2] Hist. 5, 4. — [3] Tac. hist. 5, 4. — [4] Tac. hist. 5, 5.

Vergiftet wurden solche Angriffe noch weiter durch die gehässige Darstellung all der Uebergriffe, die die Juden sich in Alexandrien schon erlaubt haben sollen. Die Usurpation von Stadttheilen, die ihnen nicht gehören, des Bürgerrechts, auf das sie keinen Anspruch, der Privilegien, die Germanicus ihnen aberkannt, ihre von Physkon bis auf Antonius und Kleopatra bewiesene Unbotmäßigkeit, ihren Mangel an Männern, die sich in den allgemeinen Dienst der Menschheit stellen, das alles führte der schlagfertige Sophist den Hellenen vor, um dann mit dem gewöhnlichen Trumpfe zu schließen: wollen die Juden Alexandriens Bürger sein, so mögen sie Alexandriens Götter ehren, wollen sie Cäsars Schutz genießen, so mögen sie Cäsars Genius opfern.[1]

Es läßt sich denken, wie Vorwürfe, die nach einem halben Jahrhundert ihre Schärfe noch nicht verloren hatten, und die trotz der Widerlegung des Josephus ein Mann wie Tacitus dennoch wiederholen konnte, im Munde eines schlagfertigen, witzigen, redegewaltigen Sophisten wirken mußten, der sich einer Zuhörerschaft gegenüber befand, die ohnehin tausend Gründe hatte, die Juden zu hassen. So gewannen diese Angriffe die Bedeutung eines epochemachenden Ereignisses. Die judenfeindliche Strömung, durch hundert Aufdringlichkeiten des unruhigen Volkes herausgefordert, durch hundert materielle Benachtheiligungen beschleunigt, durch die strenge Verwaltung des Proconsul Flaccus nur aufgestaut und nicht zurückgedrängt, brach bei dem nächsten Anlaß überall die künstlichen Dämme und oben auf schwamm der kühne Segler Apion, der sich jetzt bis zum Haupt der alexandrinischen Gesandtschaft am Kaiserhofe, bis zum Vertreter der zweitgrößten Stadt des Reiches emporschwang. Diese Zeit des Umschwungs kam aber mit dem Tode des Tiberius, der dem römischen Reiche zum ersten Mal zeigen sollte, wie viel in der Monarchie der Tod des Monarchen unter Umständen bedeute.

[1] Contra Ap. 2, 4. 5. 6.

Dritter Abschnitt.

# Caligula und die Juden.

## 1. Der Regierungswechsel in Rom.

„Als Tiberius starb, hinterließ er Gajus die Herrschaft über Land und Meer frei von Aufständen und bei voller Geltung der Gesetze; alle Theile des Reichs befanden sich in vollständiger Harmonie, die Länder des Ostens und Westens, Südens und Nordens, die Völker barbarischer und hellenischer Abkunft, Bürgerthum und Heer waren einig, den Frieden zu erhalten und seines Segens zu genießen.[1] . . . . . Dreiundzwanzig Jahre hatte Tiberius Land und Meer geboten, den Frieden und die Güter des Friedens gesichert und keinen Keim einer kriegerischen Verwicklung, keinen Funken eines kommenden Brandes seinem Nachfolger vererbt".[2] So urtheilt Philo über das Regiment des Tiberius. Ein Urtheil, das freilich der Einschränkung bedarf, in so fern die Lage, die Caligula im Orient antrat, keineswegs so friedlich war, als der Lehrer Alexandriens in blindem Haß gegen ihn behauptet, aber merkwürdig bleibt dieses Urtheil des Juden über Tiberius, der doch auch der römischen Judenschaft viel Härte gezeigt hatte. Auch hier zeigt sich, daß die Provinzialen anders über den Kaiser dachten, den die römische Aristokratie so grimmig haßte, und daß sie in ihm vielmehr den Mann verehrten, vor dem ihre Dränger zitterten und der an die Stelle der früheren fieberhaften Ausbeutung durch wechselnde Beamte eine dauernde, vernünftige Verwaltung gesetzt hatte. Zahlreiche Inschriften bezeugen auch heute noch seine Strenge in der Verwaltung, seine Wohlthätigkeit, seine Gerechtigkeit.[3] Geschäfte aller Art blühten, die Rechtspflege war unbestochen.[4]

---

[1] Leg. ad Gajum Mang. 546—547. — [2] Ibidem 566. — [3] Suet. Tib. 37. Tac. ann. 1, 81; 2, 1. Inschriften: Orelli 689. 3796. Vgl. Hertzberg, Gesch. Griechenl. unter den Römern 2, 4 ff. — [4] Suet. Tib. 33. Tac. ann. 1, 74; 2, 34; 3, 10 u. f. f.

Es ist wahr, das menschenfeindliche und zögernde Temperament des Kaisers erlaubte ihm zu Zeiten den schweren Leiden mancher Provinz mit unbegreiflicher Gleichgültigkeit zuzusehen. Aber was wollten solche einzelne Beispiele besagen, gegen die Zustände, wie sie vor ihm und Augustus geherrscht hatten und nach ihm wiederum einrissen. Genug, daß der Kaiser zwischen guten und schlechten Beamten schied und die ersteren so lange im Amte ließ, als die Stellenjägerei der Aristokratie es ihm irgend möglich machte, daß er Erpressungen strafte und selbst ein Beispiel uneigennütziger Verwaltung war. Sogar das Delatorenwesen, über das die räuberische und meuchelnde Aristokratie am meisten klagte, war den Provinzialen bei dem Mangel öffentlicher Ankläger durchaus nicht unerwünscht. Was aber die angebliche Ausrottung des julischen Hauses betrifft, so war für die häßliche Gewohnheit der italiänischen principes, sich mit Gift und Dolch zu bekämpfen, vor allem aber bei jedem Todesfall Vergiftung zu wittern, der Mann am wenigsten verantwortlich, der selbst am schwersten unter der Verderbtheit des julischen Hauses und der Sündenstadt gelitten hat.

Eine wirkliche Mißregierung bezeichnet allerdings die Verwaltungsperiode Sejan's in den Jahren 23 — 31. Namentlich seit der Minister den menschenfeindlichen Kaiser in Capreä isolirt hatte, wurden auch die Provinzen mit den Creaturen des Günstlings heimgesucht, und der die Menschen verachtende Greis gestattete, daß Sejan durch eine Menge gehässiger Prozesse seinen zuvor ehrlichen Namen für alle Zeiten an den Schandpfahl hefte.[1] Dennoch haben auch hier die letzten sechs Jahre des Kaisers manches wieder gut gemacht, nur nicht in den Augen der römischen Stadtpolitiker und Aristokraten, denen ein Selbstherrscher in dem Maß gut oder schlecht war, in dem er mit der Komödie der Senatsregierung mehr oder weniger Umstände machte.[2]

In die jüdische Geschichte freilich ist Tiberius mit der unerfreulichsten Seite seiner Regierung verflochten, indem gerade die Juden durch Sejan der unwürdigen Persönlichkeit eines Pontius überantwortet worden waren. Ueberhaupt waren sie in den letzten Jahren mit besonderem Uebelwollen verfolgt worden, da Sejan die früher berichteten

[1] Vgl. die sprechende Charakteristik dieser Zeit Juv. Sat. X, 56 ff. — [2] A. a. O.

Vorgänge in der Hauptstadt gegen sie ausbeutete. Nach Sejan's Tod ließ sich indessen Tiberius — sei es durch die Herodäer, sei es durch seine judenfreundliche Schwägerin Antonia — dazu bestimmen, seine früheren Edicte zurück zu nehmen und den Proconsuln Achtung der jüdischen Bräuche zur Pflicht zu machen[1] und so kann Tacitus den Zustand Judäa's unter Tiberius in die zwei Worte zusammenfassen: Unter Tiberius war Ruhe.[2] Auf der anderen Seite aber verschaffte die enge Freundschaft der Herodäer mit dem Kaiserhaus der kleinen Provinz die zweifelhafte Ehre, alle Krankheitszustände des Hofes am eigenen Leibe nachzuempfinden, indem jede Katastrophe des Palastes sofort für das Land ausgebeutet ward, das der Judenfamilie am Herzen lag.

Ein seltsames Ding war dieser Hof überhaupt, an dem die orientalischen Vasallenfamilien eine um so intimere Stellung einnahmen, je weniger an ein inniges Verhältniß des Kaiserhauses mit der legitimistischen Aristokratie zu denken war. So waren die Judenprinzen in den Vordergrund gekommen und nachdem wirkliche und eingebildete Mordthaten in der Familie Tibers arg aufgeräumt hatten, sehen wir die Abkommen der ermordeten Cäsarensöhne mit den Kindern der hingerichteten Herodäer in engem Verkehr aufwachsen. Auch die Aehnlichkeit der Schicksale mochte die verwittweten Mütter der letzten Julier und Herodäer einander zuführen, wie denn dieser Verkehr etwas Rührendes hätte, wenn nur nicht die Sprößlinge der vielbeweinten, vom alten Löwen Tiber und dem Herodestiger gewürgten Väter, selbst schon allzudeutlich die Katzennatur zeigten, die mehr ihr Leben als den Tod ihrer Väter beklagen läßt.

Nach dem Sturze Sejans waren am Hofe auf Capreä diejenigen Personen die leitenden geblieben, die zu dieser großen letzten Entscheidung den Ausschlag gegeben und die Jahre überdauert hatten, in denen Tiberius seine Hände so tief in's Blut seiner Verwandten getaucht. Der mächtigste Mann des Reichs war Macro, der Präfectus Prätorio, dem Tiberius die Befreiung von Sejan verdankte. Neben ihm stand die alte Antonia, die Wittwe von Tiberius einzigem Bruder Drusus. Von ihren Kindern war nur noch Claudius übrig, der damals noch als regierungsunfähig galt und auf den sich der Spott der Höflinge ablud. Die Frage der Thronfolge dagegen drehte sich

[1] Philo, Leg. M. 569. — [2] Hist. 5, 9.

um Gajus, genannt Caligula, den Sohn des Germanicus, des Kaisers Großneffen und um Tiberius, den Enkel des Kaisers, den Sohn des jüngeren Drusus, den Sejan vergiftet hatte. Es wäre wohl natürlich gewesen, wenn der alternde Kaiser seinem Enkel die Herrschaft überlassen hätte, aber der Candidat der Hauptstadt war Caligula. Man hatte sich eingeredet, Tiberius habe dessen Vater Germanicus aus Neid vom Schauplatz seines Ruhmes jenseits des Rheines zurückgerufen, und habe ihn dann durch Piso vergiften lassen. Zur Strafe sollte die Gewalt nicht bei Tiberius Hause bleiben, sondern Gajus, der Sohn des Frühvollendeten, der Enkel des Drusus, wurde von der öffentlichen Meinung als Herrscher begehrt. Tausend Argusaugen wachten über der Sicherheit des jungen Ungeheuers und wehe dem Inselkönig auf Capreä, wie die Römer Tiberius nannten, wenn er dem Hoffnungsvollen ein Haar gekrümmt hätte. In der That will Philo wissen, Tiberius habe oft an die Beseitigung des einzigen Prinzen gedacht, der seinem Enkel gefährlich war und dessen zerfahrenem und phantastischem Wesen er trotz aller Schmeichelei mißtraute, da er schon als Knabe in der Kinderstube eine tiefe Verworfenheit offenbart hatte.[1] Der Fluch dieser jungen Julier war es ohnehin, daß sie bei der Unklarheit des Erbganges alle zu Paradestücken dynastischer Interessen von Jugend auf mißbraucht wurden. Vor allem galt das von Gajus, der schon als zweijähriges Kind durch seinen rührenden Anblick einen Soldatenaufstand am Rhein beschwichtigt hatte, der dann als kleiner Junge in Soldatenstiefeln im Lager umherstolzirte und so den Beinamen Caligula erhielt, und der bei dem Triumph seines Vaters Germanicus für den glänzendsten Feldzug der Kaiserepoche mit seinen vier Geschwistern im Wagen unmittelbar dem triumphirenden Vater folgte. Vollends nach des Vaters angeblicher Ermordung ward er ein lebendiges Andenken an den Volksliebling, das die Menge zu stets neuen Thränenergüssen aufforderte und den eine ehrgeizige Mutter geflissentlich als Rührmittel und Schaustück brauchte. Was hätte er, was hätte jeder unter solchen Eindrücken aufgewachsene Knabe anders werden können als ein Narr, der meinte, das Wohl der Welt hänge an ihm und der sich schließlich allen Ernstes für einen Gott hielt? Selbst dem greisen Großoheim graute nicht selten vor dem verzerrten Innern des sklavisch kriechenden Menschen,

[1] Suet. Cal. 24.

der zwischen der Furcht vor dem Loos seines Hauses und dem von seiner leidenschaftlichen Mutter Agrippina geschürten Haß gegen den Mörder hin und her gestoßen, es in der Heuchelei weiter gebracht hatte als der unergründliche Kaiser selbst. Mit nichten war es dem alten Löwen unbekannt geblieben, der Junge brüste sich mit der julischen Abstammung seiner Mutter und verachte das adoptirte Blut der Claudier. Selbst Spuren der Geisteskrankheit wollte Tiberius an ihm wahrgenommen haben und die Art seiner Verschwendung, sowie die Wahl seines wesentlich auf Orientalen beschränkten Umgangs ließen wenig Gutes von seiner Zukunft erwarten. Aber was galt hier das Urtheil des Mannes, der den theuern Germanicus getödtet haben sollte und die beiden Söhne desselben wirklich getödtet hatte? Der gerettete Sohn war der Fetisch der Stadt, der reinste Erbe des julischen Bluts, sie schrie nach Caligula und in richtiger Erkenntniß des Unvermeidlichen nahm der Präfect Macro sich im Palatium seiner an. Auch war der Enkel Tiberius Gemellus ein schutzloser Knabe, dem kein mächtiger Verwandter zur Seite stand. Unter diesen Umständen ergab sich der Greis in den Willen des Schicksals, das er, wie die Sage ging, auch noch durch's Loos befragte. So ward der Wunsch des souveränen Volks erhört und als am 16. März des Jahres 37 Tiberius, umflüstert von den gewöhnlichen dunkelen Gerüchten, in der Villa des Lucullus zu Misenum einer Welt abschied, die ihn und die er gehaßt hatte, jauchzte ganz Rom dem Sohne des Germanicus zu, der nach Macros umsichtigen Vorbereitungen sofort unangefochten die Herrschaft an sich nehmen konnte.

Die ersten neun Monate des neuen, fünfundzwanzigjährigen Kaisers waren für das Reich ein anhaltender Wonnerausch und man hat berechnet, daß im Ganzen 160,000 Opferthiere den Göttern zum Dank für den Regierungsantritt des Sohnes des Germanicus dargebracht worden sind. Selbst der Leichenzug des Tiberius, dessen sterbliche Ueberreste der junge Kaiser von Misenum nach Rom geleitete, gestaltete sich als ein Triumphzug für ihn, indem überall an den Seiten der Straße die Menge zusammenströmte, um ihre Dankopfer darzubringen und dem neuen Gotte Weihrauch zu streuen. Was er in dieser ersten Zeit that und ließ, wurde gleichmäßig von der parteisüchtigen Menge gepriesen und selbst seine, vor aller Augen sich entwickelnde, maßlose Verschwendung und Schlemmerei schien einem Volke entzückend, das dem Vorgänger hauptsächlich seine morose Zurückgezogen-

heit zum Vorwurf gemacht hatte. Indessen setzte die Natur dem jungen Wüstling engere Grenzen als die öffentliche Meinung. Er erkrankte zum Tode und ganz Rom hielt den Athem an, um die Ruhe des Erkrankten nicht zu stören. Als er dann genas, hatten die Provinzen auf's Neue Gelegenheit zu Opfern und zu Deputationen, allein es zeigte sich nun, daß eine reizbare, feindselige, zornmüthige Stimmung in dem Wiederhergestellten zurückgeblieben war, und das zügellose Hervortreten einer bestialischen Sinnlichkeit und Grausamkeit stimmte so wenig zu dem Bilde, das man sich von dem Sohne des Germanicus gemacht hatte, daß man nun die Krankheit beschuldigte, seinen Geist zerrüttet zu haben. Doch zunächst fand man noch alles richtig, was er that, auch die Blutarbeit. Der Enkel des Tiberius mußte sich selbst tödten, da keinem Sklaven erlaubt werden dürfe, das heilige Blut der Julier zu vergießen. Die römische Gesellschaft aber lobte die That, die sie vor der Aussicht auf künftigen Thronstreit befreie. Das zweite Opfer ward der unbequem gewordene Macro, dem der junge Tyrann doch alles verdankte. Aber die Römer fanden auch dieses Mal, daß in der Herrschaft der Prätorianer allerdings eine große Gefahr gelegen habe. Nachdem der eine Mentor beseitigt war, mußte auch der andere folgen. Auch der schulmeisternde Schwiegervater, M. Silanus, erfuhr im Tode, daß sein Zögling erwachsen sei. Die Römer aber freuten sich auch jetzt der Beseitigung der Familienregierung, denn der Staat brauche keinen Schwiegervater. Philo, dem wir diese Züge entnehmen,[1] hat die Gründe ganz offen dargelegt, warum man damals geneigt war, sich auch die ruchlosesten Bubenstreiche als Nothwendigkeiten des Staats zurecht zu legen. Nach den Erfahrungen des Jahrhunderts vor Christus hatte das Volk nur noch eines, wovor es Grauen empfand, das war der Bürgerkrieg, der Streit um die Gewalt und die seitherigen Retter der Gesellschaft hatten dafür gesorgt, dieses Bewußtsein in den Massen lebendig zu erhalten. Das allgemeine Ruhebedürfniß hatte den furchtbaren Egoismus in der Bevölkerung groß gezogen, dem Herrscher seine persönlichen Feinde preis zu geben, wenn nur dafür Handel und Wandel ungestört seinen Gang ging und es in den Verhältnissen der Durchschnittsmenschen beim Alten blieb. Vor allem war das natürlich der Standpunkt der Provinzen, denen es vollkommen gleichgültig war, wie viele römische Adelsfamilien die toga sordida

[1] Leg. ad Gaj. Mang. 548–557.

tragen mußten. Allein schließlich wurden die Kreise der in Mitleidenschaft Gezogenen doch zu groß und eine Provinz wenigstens gab es, für die die rein persönliche Eitelkeit des Cäsars auch eine öffentliche Angelegenheit ward, obwohl gerade sie die Beweise ihrer Ergebenheit am stärksten gehäuft hatte. Es ist dieselbe, die schon unter Sejan am meisten gelitten hatte: Judäa.

## 2. Judäa unter Vitellius.

Tiberius hatte sich die verwickelten Fragen des Orients lang fern gehalten, und seit die Mission des Germanicus gescheitert war, hatte Sejan dort mit seinen Beamten unbehindert gewirthschaftet, bis der Kaiser endlich im Jahr 35 Lucius Vitellius als Legaten mit ausgedehnten Vollmachten nach Syrien schickte, um etwaigen Katastrophen zuvor zu kommen.[1] Der Partherkönig Artaban nämlich hatte die ruheliebende Regierung des Kaisers benützt, um seinen Sohn Arsaces in Armenien einzusetzen. Tiberius bekämpfte diese Eroberungspolitik zunächst indirect, indem er den in Rom als Geißel lebenden Partherprinzen Tiridates zur Prätendentenrolle ermuthigte, um Artaban im eigenen Hause Verlegenheiten zu bereiten. Unterstützt von Vitellius, der einige Demonstrationen am Euphrat machen mußte, gelang es Tiridates wirklich, auf kurze Zeit Artaban zur Flucht zu den Skythen zu zwingen. Ob diese Einmischung Rom nicht schließlich einen Partherkrieg eintragen werde, ließ sich indessen noch keineswegs übersehen. In Judäa und bei den Nabatäern scheint man es für wahrscheinlich gehalten zu haben. Jedenfalls galt es, die östlichen Provinzen zufrieden zu stellen, um allen Conspirationen zuvor zu kommen.

So war die Lage, als der neue Legat auch an die jüdischen Dinge herantrat, und dießmal fanden die Juden für ihre Klagen nicht mehr die frühere Unzugänglichkeit. Zunächst wurde Pilatus ein Opfer der geänderten Situation. Die blutige Unterdrückung der Garizimfahrt der Rom doch so ergebenen Samariter mußte dazu den Anlaß geben.[2] Vitellius, der in Antiochien sofort mit der Klage der sama-

[1] Tac. ann. 6, 32. — [2] Vgl. Bd. 1, 335 f.

ritischen Volksältesten über die dem bundestreuen Volke widerfahrene Mißhandlung, empfangen worden war, schickte kraft seiner Vollmacht den Procurator zur Verantwortung nach Rom, wo derselbe indessen erst nach dem Tode des Kaisers (16. März 37) eintraf.[1] Das war auch eine der Wirkungen von Sejan's Fall, daß mit den abgewirthschafteten Günstlingen so kurzer Hand verfahren werden durfte. Nachdem der Legat erst den Marcellus zur Verwaltung Judäa's abgeordnet hatte, kam er am Passahfeste 36 selbst nach Jerusalem, um die durch die zehnjährige Mißregierung des Pilatus angehäuften Nothstände in Person zu beseitigen.[2] Zunächst wurde der Hohepriester Kaiaphas abgesetzt, der mit Pilatus so lang hausgehalten hatte. Die Hannassöhne ward man darum doch nicht los. An Kaiaphas Stelle trat vielmehr sein Schwager Jonathan, und der alte Hannas wird nach wie vor den Staat geleitet haben. Dagegen erhörte Vitellius zwei Wünsche der Jerusalemiten, die ihrem scrupulösen Gewissen sehr am Herzen lagen. Durch die Marktabgabe von Feld- und Baumfrüchten wurden nicht bloß die Preise vertheuert, sondern die Speise war unrein, die dem Heidenstaat gezehntet hatte. Vitellius war in der Laune, das einzusehen und ließ die Abgabe fallen. Eben so gewährte er der Priesterschaft ihren alten Wunsch, die Insignien der hohenpriesterlichen Würde selbst verwahren zu dürfen, damit man künftighin die Zurüstung zum Fest nicht damit zu beginnen brauche, den hohenpriesterlichen Ornat von der befleckenden Berührung der Heiden durch Lustration zu reinigen.[3] Die Priesterschaft war nach diesen Concessionen offenbar in hohem Maß zufriedengestellt und Vitellius konnte mit dem Gefühl, hier den Rücken frei zu haben, nach Antiochien abreisen. Allein obgleich die Juden den Proconsul für seine Concessionen mit Dank überhäuften, die religiöse Bewegung, die die Jahre 34 und 35 füllte, würde schwerlich durch solche kleine Mittel in's Stocken gekommen sein, hätte nicht der ganz unvermuthete Ueberfall Judäa's durch die Araber die Geister plötzlich nach einer anderen Seite hin abgelenkt.

---

[1] Ant. XVIII; 4, 2. — [2] Daß es auf ein Passahfest war, sagt Jos. Ant. XVIII; 4, 3. Daß es dasjenige des Jahres 36 war, ergibt sich theils daraus, daß Vitellius erst im Sommer 35 nach Syrien kam (Tac. Annal. VI, 32), theils daraus, daß auf den zweiten Aufenthalt des Vitellius zu Jerusalem (Ant. XVIII; 5, 3) die Todesnachricht des Tiberius eintraf. († 16. März 37). — [3] Ant. XVIII; 4, 3.

Auch zu Petra war man den Ereignissen am Euphrat mit gespannter Aufmerksamkeit gefolgt, und als der verschlagene Nabatäerkönig Aretas die Römer dort engagirt sah, beschloß er an seinem alten Feinde Antipas Rache zu nehmen und im Norden seine Grenze bis Damaskus hinaus zu rücken. So hörte Israel plötzlich den schrillen Schlachtruf der Beduinen an seinen Grenzen. Damit kam denn die von Johannes und Jesus eingeleitete messianische Bewegung äußerlich in's Stocken. Statt auf dem Wege, den der Täufer eröffnet hatte, vorwärts zu gehen, begnügte sich die Masse in ihrer Weise, den hereinbrechenden Krieg als Strafgericht für die Ermordung des Täufers zu bezeichnen und damit die religiöse Frage beruhen zu lassen.[1] Noch eben hatten wir die Hochfluth einer allgemeinen Massenerweckung, plötzlich versinken die Wasser. Es war der unvorhergesehene Krieg, der diese Wendung hervorbrachte. Nur so läßt es sich auch erklären, daß der Nation die Erinnerung an Jesum so gänzlich verloren ging, indem dieselbe von den unmittelbar nach Jesu Tod hereinbrechenden Kriegsschrecken verschlungen ward. Wenn aber die Johannesjünger in der Züchtigung des Antipas, nach Josephus, die Fügung des Herrn erkannten, der von dem Tetrarchen die gerechte Strafe forderte, so mußten vollends die Jünger Jesu wie Träumende sein, da sie im Laufe eines Jahres Pilatus, Kaiaphas, Antipas, kurz alle Mörder ihres Herrn, vom Strafgericht Gottes ergriffen sahen. Als Vorbote der verheißenen Wiederkunft erschien ihnen der „Krieg und das Kriegsgeschrei", das sie plötzlich umtoste. Erst als die Erfahrung sie eines anderen belehrt hatte, konnte der Eschatologe Jesum sprechen lassen: „Bald werdet ihr hören von Krieg und Kriegsgeschrei. Sehet zu, erschrecket nicht. Denn das muß geschehen. Aber noch ist nicht das Ende da. Denn es wird sich erheben ein Volk wider das andere und ein Königreich wider das andere, und werden sein Hungersnöthe, Seuchen und Erdbeben, von Ort zu Ort. Aber das alles ist nur der Anfang der Wehen".[2] Damals also, als diese Worte geschrieben wurden, wußte die Gemeinde bereits, daß diese Kriegszeit nur der „Anfang der Wehen" gewesen sei, aber gerade diese ausdrückliche Hervorhebung und das warnende „Sehet zu, erschrecket nicht!" zeigt, daß sie dieselben bei ihrem Eintreten für die letzten Wehen gehalten hatten. In der That hatte es den Anschein, als ob es dem Todesjahr

[1] Ant. XVIII; 5, 2. — [2] Mth. 24, 6–8.

Jesu gegeben sei, „den Frieden zu nehmen von der gesammten Erde". Denn außer dem Römerkrieg am Euphrat hörte man bald von seltsamen Aufständen der babylonischen Diaspora gegen die parthischen Satrapen, so daß die jüdische Welt plötzlich des Waffenlärms voll war.[1] Der Sturm ging rasch vorüber, allein der Gemeinde blieben diese Kriegsjahre doch als Vorboten bezogen auf die Zukunft des Herrn, und die Epoche nach dem ersten Auftreten des Messias auf Erden zeichnet auch die Apokalypse als die Zeit des großen Blutvergießens. „Ein anderes Roß zog aus, feuerroth, und dem, der darauf saß, ward gegeben, den Frieden zu nehmen von der Erde und daß sie einander erwürgeten; und ihm ward ein großes Schwert gegeben".[2]

Was nun den Krieg betrifft, der Galiläa selbst heimsuchte, so war diese religiöse Auffassung seiner Gründe doch nur der Pragmatismus frommer Herzen. In den Kreisen des Tempeladels zu Jerusalem wußte man vielmehr, der Araberkönig nehme zur Stunde die lang verschobene Rache an Antipas für Verstoßung seiner Tochter und die doppelt ehebrecherische Ehe mit Herodias, die den Priestern ein Anstoß war und die auch der Prophet der Wüste Juda gerügt hatte.[3] Doch wie sich auch jeder die Heimsuchung erklären mochte, das rothe Roß hatten sie alle gesehen: den Feuerschein hinter den Bergen von Gamala, die rothen Blutlachen auf dem Schlachtfeld von Gamalitis,[4] wo des Tetrarchen gesammte Streitmacht an einem Tage erlag, das große Schwert, mit dem die Jugend des Landes erwürgt worden und die blutbespritzten Flüchtlinge, die sich über Galiläa ergossen. Die Söldlinge aus der früheren Landschaft des Philippus, die Antipas geworben hatte, wurden dem Tetrarchen zum Verderben, indem sie seine Stellung an die Araber verriethen. Vitellius aber gab den Tetrarchen preis. Möglicherweise war er gerade von den Parthern in Anspruch genommen und hielt es nicht für angemessen, gleichzeitig mit dem Hofe von Ktesiphon und dem von Petra anzubinden. Möglich ist doch auch, daß persönliche Gereiztheit gegen Antipas ihn veranlaßte, erst Befehle von Rom einzuholen, ehe er dem Bundesfürsten beisprang. Denn Antipas war ihm verhaßt als einer der kaiserlichen Delatoren, die

---

[1] Ant. XVIII; 9. — [2] Apoc. 6, 4. — [3] Ant. XVIII; 5, 1. — [4] Keim, Prot. Kirchenzeitg. 1869, No. 51, will Galaditis (Gilead) in Ant. XVIII; 5, 1 gelesen wissen, allein für den Fall einer beabsichtigten Cooperation mit den Parthern hat der nördliche Kriegsschauplatz nichts Auffallendes.

über Personen und Vorgänge im Orient unmittelbar nach Capreä berichteten. Die Feindschaft des Pilatus gegen Antipas mag den gleichen Ursprung gehabt haben, Vitellius aber hatte gleich zu Anfang seiner Amtsführung den aufdringlichen und tactlosen Fürwitz des Juden kennen lernen, indem derselbe seinen amtlichen Bericht über die Vorgänge am Euphrat durch Eilboten an den Kaiser überholt hatte.[1] Damals hatte der Beamte seinen Zorn verbissen, aber er rührte sich nun auch nicht aus der Stelle, als des Aretas Reiter das Hieromarthal heraufzogen und den Tetrarchen auf's Haupt schlugen, obwohl der Einfall bald einen hochernsten Character annahm und Aretas die gesammte ehemalige Tetrarchie des Philippus überschwemmte, ja schließlich sogar Damaskus an sich riß.[2] Nun erfolgte freilich ein zorniger Befehl des Kaisers, den Nabatäer todt oder lebendig einzuliefern, und da Tiridates, der Bundesgenosse Roms, den Partherkönig vorläufig zur Flucht in die nördlichen Satrapien genöthigt hatte, konnte Vitellius mit zwei Legionen und den Hülfstruppen sich gegen Aretas wenden.[3] Statt aber sich in Trachonitis mit den Beduinen herum zu schlagen, unternahm er vielmehr einen Vorstoß gegen Petra selbst, um den Nabatäer so zum Rückzug zu nöthigen. Zu diesem Zweck war er bis Ptolemais gekommen, als ihn Gesandte der Juden ersuchten, sie mit dem Durchmarsch zu verschonen, da die Kaiserbüsten und die Adler seiner signa ihr heiliges Land verunreinigen würden. Ob es nun Furcht vor den Denunciationen des Antipas, ob es Speculation auf die Gunst der Juden, ob es Rücksicht auf die religiös noch immer aufgeregte Bevölkerung war, kurz der Proconsul ließ sich darauf ein, sein Heer längs der Küste auf Gaza zu dirigiren, während er selbst zum Osterfest 37 zum zweiten Mal in Jerusalem erschien, um auch seinerseits ein Opfer darzubringen.[4] Da inzwischen Ungesetzlichkeiten vorgekommen waren — vielleicht die Steinigung des Stephanus — entsetzte er den im vorigen Jahre von ihm selbst zum Hohenpriester erhobenen Hannassohn Jonathan und ernannte dessen Bruder Theophilus zu seinem Nachfolger. Vier Tage war er in Jerusalem gewesen, da traf die Nachricht ein, daß am 16. März 37 Tiberius gestorben sei. Sofort erklärte er nun sein Mandat für erloschen und kehrte nach Antiochien

[1] Ant. XVIII; 4, 5. Doch bezieht Josephus diesen Brief fälschlich auf die Zusammenkunft des Vitellius mit Artaban, die erst unter Caligula stattfand. — [2] 2 Cor. 11, 32. Act. 9, 25. — [3] Ant. XVIII; 5, 3. — [4] Ant. XVIII; 5, 3.

zurück, sich Antipas gegenüber mit der Ausrede deckend, er habe von Gajus keine Befehle, den weit aussehenden Krieg fortzusetzen. Ein solches Verfahren war aber nur möglich, wenn Aretas bereits wieder Syrien geräumt hatte. Nach Josephus war das auch geschehen. In der Flanke bedroht, von seiner Rückzugslinie nahezu abgeschnitten, hatte der Araber sich in raschen Märschen wieder heimwärts gewendet. So groß war seine Noth, daß er die Augurn über die Lage befragte. Sie erklärten, das römische Heer werde unmöglich bis Petra kommen, zuvor nämlich werde ein Fürst sterben, Tiberius oder Vitellius oder Aretas selbst. In der That waren die Vögel richtig geflogen. Aretas stellte aber nun auch seinerseits die Feindseligkeiten ein, wenigstens war nichts von einer Wiederaufnahme des Feldzugs gemeldet. Daß Gajus sofort über die eben von Aretas besetzte Landschaft des Philippus disponirt, und der durch einen jüdischen Ethnarchen des Aretas aus Damaskus vertriebene Paulus von Tarsus sich in der Lage sieht, nach Damaskus zurück zu kehren, spricht gleichfalls für die Wiederherstellung des Friedens.[1]

Den Schaden des Krieges vom Jahre 36 hatte somit der Tetrarch von Galiläa allein zu tragen. Ueberhaupt bedeutete für ihn der Tod seines Gönners Tiberius den Untergang seines Glücks. Denn nicht nur rissen damit seine eigenen Beziehungen zum Kaiserhause ab, sondern es stiegen mit der Erhebung des Caligula auch die Aussichten seines mit Gajus befreundeten Schwagers und Vetters Herodes Agrippa, mit dem Antipas nach Herodäerweise in bitterer Feindschaft lebte. Die erste unschmackhafte Frucht der neuen Zeit erwuchs ihm in der Nachricht, daß die Landschaft des Philippus, nach der die ganze Verwandtschaft schon seit dem Jahre 34 ihre begehrlichen Blicke richtete, dem Abenteurer Agrippa zugefallen sei. Damit nahmen die Verhältnisse Judäas um so mehr einen ganz neuen Charakter an, als auch Vitellius abberufen wurde und vielleicht gerade darum um so unwirscher, weil er seine Aufträge glänzend ausgeführt. Tiridates hatte sich nämlich im Arsacidenreiche nicht halten können, und Artaban stellte rasch, während Vitellius gegen Aretas zu Feld lag, seine Herrschaft wieder her. So mußte der Proconsul mit seinen Vasallenfürsten neuerdings den Euphrat decken. Allein Artaban war doch nicht in der Lage, einen Kampf gegen Rom mit seiner geschwächten Macht aufzunehmen. Er ließ sich sogar

[1] Gal. 1, 17. 2 Cor. 11, 32.

bei einer Unterredung mit Vitellius, die auf einer über den Euphrat geschlagenen Brücke abgehalten wurde, bestimmen, seine Söhne als Geißeln zu stellen und den römischen Feldzeichen und dem Bilde des Caligula zu opfern, eine Demüthigung, zu der sich noch nie ein Arsacide herbeigelassen hatte.[1] Noch ein Mal drängte sich bei dieser Gelegenheit Antipas in den Vordergrund, indem er auf der Euphratbrücke mit großen Kosten ein Zelt herrichtete, in welchem die parthischen und römischen Großen von dem jüdischen Tetrarchen bewirthet wurden.[2] Aber diese aufdringliche Geschäftigkeit nützte dem Juden so wenig als Vitellius seine musterhafte Verwaltung. Der tüchtige Proconsul, über dessen Leistungen nur eine Stimme der Bewunderung herrschte,[3] wurde von Gajus so ungnädig abberufen, daß er seinem Tode entgegen zu reisen wähnte. In Rom angekommen, warf er sich deßhalb, um sein Leben zu retten, vor Caligula nach orientalischer Sitte zur Erde und gelobte ihm zahllose Opfer, falls er ihm sein Leben schenke. Der verschlagene Soldat hatte nicht falsch gerechnet. Die sklavische Verehrung durch den angesehensten Beamten des früheren Regiments kitzelte den jungen Cäsar. Er nahm den so feindselig Zurückgerufenen in den engsten Rath seiner orientalischen Freunde auf, wobei sich dieser freilich auch zu fortgesetzter orientalischer Schmeichelei bequemen mußte. So hatte Antipas in Rom in nächster Nähe des Cäsaren einen Gegner, der ihm seine Einmischung in die Verwaltung noch immer nicht verziehen hatte, und nicht minder saß in seiner eigenen Nähe sein feindlicher Schwager, Herodes Agrippa, der dieselben Delatorengeschäfte für seinen Gönner Caligula besorgte, durch die Antipas bei Tiberius groß geworden war. Die natürliche Folge war der Sturz des „füchsischen" Tetrarchen.

---

[1] Dio 59, 27. Sueton. Vitell. 2. Calig. 14. Galat. 1, 17. — [2] Diese Conferenz des Vitellius mit Artaban fällt nach Cass. Dio LIX, 27 und nach Sueton, Calig. 14 in die Regierungszeit des Caligula, Jos. Ant. XVIII; 4, 5 setzt sie fälschlich unter Tiberius. — [3] Sueton. Vitell. 2. Tac. Ann. 6, 32. Dio 59, 27.

## 3. Herodes Agrippa.

Die Laune des Cäsars, die die Loose der Völker seit dem Tode Tibers willkürlich durcheinander schüttelte, warf Judäa stückweise einem Abenteurer zu, der die Hälfte seines Lebens bereits hinter sich hatte und zwar ein Leben voll Schranzenthum, Schulden, Wechselflucht, Schmausereien und Gefängnißkost, bis es nun in der ehrwürdigen Rolle eines Königs von Jerusalem abschließen sollte. Immerhin ist dieser letzte Großkönig aus der idumäischen Dynastie, Herodes Agrippa, eine merkwürdige Zeitgestalt. Als Charakter ohne Würde und Haltung, war er dafür in der Politik von einer Biegsamkeit und Geschmeidigkeit, die ihn befähigte, zugleich der Vertraute der Cäsaren und der Liebling der Pharisäer zu sein. Seinen kleinen Künsten gelang es, die Friction zwischen Rom und Jerusalem zu vermindern und den Ausbruch des unvermeidlichen Kampfes als Makler und Unterhändler noch eine Weile hinzuhalten und in dieser Rolle hat er geleistet, was bessere Männer vielleicht vergeblich erstrebt hätten und vielleicht auch so niemals hätten erreichen mögen.

Herodes Marcus Agrippa, so genannt nach dem großen Minister August's, war der im Jahr 10 vor Chr. geborene[1] zweite Sohn des Prinzen Aristobul, des Einen der beiden Mariamnesöhne, mit deren Hinrichtung der alte Herodes die Tragödie seines Familienlebens beschlossen hatte. Die Witwe Bernice war kurz vor Herodes Tod mit ihren Kindern nach Rom übergesiedelt, indem der Gründer der Dynastie es selbst für räthlich achtete, auch die Prinzen seines Hauses der Schaar besitzloser Fürstenkinder zuzugesellen, die damals das Hoflager umschwärmten und die den Adel bildeten, den das neue Cäsarenthum der trotzigen Aristokratie der Hauptstadt entgegen zu stellen hatte. Die Hoffnung, als reges socii in das Land der Väter zurück zu kehren, machte diese depossedirten Fremdlinge zu ergebenen Dienern jeder neuen Gewalt und hielt die meisten ihr Leben lang in der Hauptstadt fest, wo sie dann ihre Erinnerungen und ihre Ansprüche auf ihre Kinder vererbten. In diesem Kreise hat Bernice mit ihren zwei Töchtern Herodias und Mariamne und den drei Söhnen Herodes, Marcus Agrippa und Aristobul eine hervorragende Rolle gespielt, so daß

[1] Wie aus Ant. XIX; 8, 2 erhellt, wonach er bei seinem Tode (44 nach Chr.) im 54. Lebensjahre stand.

Strabo ihrer besonders gedachte.[1] Befreundet mit Antonia, der Gattin des älteren Drusus, Tibers Schwägerin, bildeten die Ihren den engsten Kreis des Kaiserhauses. Mit Drusus, dem Sohn des Tiberius, und Germanicus und Claudius, den Söhnen des Drusus und der Antonia, wuchsen die Söhne Bernice's heran und der Hoffnung einer großen Zukunft entgegen. Die römische Welt sah natürlich diesen Umgang der jungen Cäsaren ungern und die Aristokratie mag nicht ohne Grund behauptet haben, daß die Herodäer es seien, die den Kaisersöhnen die Ideen asiatischer Despoten einimpften und sie an orientalische Dienstbeflissenheit gewöhnten.[2] Anderseits haben auch die jungen Herodäer von ihren römischen Freunden wenig gutes gelernt. Denn wenn auch die beiden Mütter, Antonia und Bernice, als Bilder edler Matronenwürde in aller Munde lebten, im Kreis der Prinzen selbst herrschte der übermüthigste Junkergeist. Der jüngere Drusus, Tiberius Sohn, war mit Agrippa ein leidenschaftlicher Verehrer der Gladiatoren, die er mit geschliffenen Schwertern, ihm zu Ehren drusische genannt, gegen einander hetzte und an deren Spielen er eine solche Freude bezeigte, daß man Tiberius vorwarf, er wolle seinen eigenen Sohn verhaßt machen, indem er ihn gewähren lasse.[3] Später geschah es, daß der Prinz den Minister ohrfeigte.[4] Dafür verführte ihm Sejan sein Weib Livilla, die Tochter der edlen Antonia, und räumte mit ihrer Hülfe den Sohn des Tiberius durch Gift aus dem Wege. Germanicus, der fünf Jahre älter war als Herodes Agrippa, führte seine glänzende Laufbahn an Seite der ehrgeizigen älteren Agrippina zu einer ruhmvollen Laufbahn am Rhein, Claudius dagegen war durch seine träge Sinnlichkeit berüchtigt und galt als ein Zögling der Weiberstube.[5] Aber auch von den Herodeskindern war nicht das Beste zu melden. Agrippa war ein Verschwender und seine Schwester ging ihrem Manne durch, indem sie Herodes Boethos, der auf der Erinnerung ausruhte, einmal vom Vater zum König der Juden bestimmt gewesen zu sein, mit dessen Bruder Antipas vertauschte, der das Zeug dazu besaß, sie zur Königin zu machen.[6] In den Kreisen, die für sie die Welt bedeuteten, war solcher Ehetausch etwas ganz Alltägliches, nur aber am Jordan, wohin sie mit ihrem Töchterchen Salome entfloh, sollte sie

[1] Geogr. XVI, 2. a. Ende. — [2] Dio 59, 24. Strabo 16, 2. — [3] Ann. 1, 76. Dio 57, 13. — [4] Ann. 4, 3. Dio 53, 22. 57, 14. — [5] Dio 60, 2. — [6] Bell. I; 30, 7. Ant. XVIII; 7, 1. Vgl. Bd. 1, p. 295 u. 333.

auf ein Prophetenwort stoßen, das einen anderen Maßstab ehelicher Treue kannte. Nach der Mutter Bernice's Tod ward das alles noch schlimmer. Die Brüder geriethen in Streit und Hader. Agrippa wollte es den Cäsaren an Aufwand und Thorheiten gleich thun, allein der Sohn und die Neffen des Tiberius verfügten über andere Mittel als der reichste Herodäer und so war in kurzer Zeit Agrippa schwer mit Schulden belastet. So lange er der Freund des kaiserlichen Hauses war, wollte das wenig besagen, der Zahltag kam dann, sobald der Kaiser eine der syrischen Tetrarchien ihm zuschob. Allein zum Unglück erlag Drusus im Jahre 23 nach Chr. dem Gifte Sejans und der Kaiser, wie er sagte, um nicht an seinen Schmerz erinnert zu werden, verbot den Genossen seines verstorbenen Sohnes den Hof.

Auf niemanden fiel diese Hypochondrie des Menschenfeindes bitterer zurück als auf Agrippa, den nunmehr seine Gläubiger schonungslos auspfändeten. In Rom begannen jetzt die trübseligen Zeiten der bis zum Jahre 31 währenden Alleinherrschaft Sejans. Antonias Sohn Germanicus war jung, wie sein Vater, gestorben und seine leidenschaftliche Wittwe Agrippina gerieth in einen wüthenden Krieg gegen Tiberius, der mit ihrem Sturze enden mußte. Vor ihren Intriguen durch Sejan ängstlich zieht Tiberius sich nach Capreä zurück. Gegen ihren Anhang Cajus Silius, Sosia Galla, Calpurnius Piso und Claudia ergehen des Kaisers erste Mordbefehle.[1] Als im Jahre 29 die Kaiserin Mutter Livia stirbt, wird die letzte schützende Hand von der Familie Antonia's genommen. Agrippina ward öffentlich mißhandelt, entehrt, einäugig nach Pandataria verbannt, wo sie endet. Ihr Sohn Nero tödtet sich auf Pontia; ihr anderer Sohn Drusus stirbt den Hungertod in den Kellern des Palatiums. Endlich im Jahre 31 wird Sejan gestürzt, aber nun kommt Livillas Mitschuld an Drusus' Vergiftung zu Tage, und Antonia vermag von ihrem Schwager Tiberius nichts zu erlangen, als daß er ihrer Tochter erlaube, im Palaste Hungers zu sterben, um nicht noch neue öffentliche Schmach auf ihr Haus zu häufen. Der einzige, dessen Rettung ihr gelingt, ist ihr Enkel Caligula, aber sie selbst hatte schon Gelegenheit gehabt, sich von der Bestialität dieses letzten Sohnes des Germanicus zu überzeugen, noch ehe Rom ahnte, welch ein Herrscher ihm in der Frauenstube des Palatiums heranreife. Während Antonia so mit ihren

[1] Tac. Ann. 4, 20. 52; 5, 3.

eigenen Sorgen vollauf beschäftigt war, kämpfte Herodes Agrippa einen bösen Kampf gegen seine Gläubiger. Auch die Mittel seiner Gattin Kypros, gleichfalls einer Herodäerin, vermochten ihn nicht über Wasser zu halten und schließlich blieb ihm nichts übrig, als mit seinem jungen Weibe und seinen Kindern sich nach Palästina einzuschiffen. Mit dem melancholischen Vorsatz, sich in die Einsamkeit zu vergraben, suchte er sich unter allen einsamen Winkeln Palästinas den einsamsten aus und begab sich nach seinem Erbschloß Malatha, das im Süden Judäas gegen das todte Meer hin lag, einem elenden alten Burgflecken, der höchstens zum Schutz gegen die Araber sich gelegentlich einer römischen Garnison erfreute.[1] Dort zwischen den unfruchtbaren Kalkfelsen, wo das Auge höchstens den unschönen Formen fahler Oelbäume oder dünnen Gruppen von Palmen begegnet, dachte er über die wechselvollen Tage in der Hauptstadt nach. Verlassen von seinen Zechgenossen, gedrängt von seinen Gläubigern, eingesperrt in dem öden Malatha, erschien ihm sein Schicksal schwärzer und schwärzer. Bereits hatte er beschlossen, seinem Leben ein Ende zu machen, als sein Weib, die fromme und schöne Kypros, hülfreich vermittelnd eintrat. Sie schrieb seinem Schwager Herodes Antipas, schilderte ihm die traurige Lage ihres früher so glänzenden Gemahls und veranlaßte ihn dazu, demselben eine Einladung nach Tiberias, an die neue Residenz zu senden. So erscheint Agrippa zu Anfang der dreißiger Jahre in der Hauptstadt seines Schwagers. An den schönen Ufern des Sees, der so lieblich mit seinem blauen Spiegel zwischen den gelben Bergen liegt, gegenüber den Schneehäuptern des Hermon hatte Antipas seinem Gönner Tiberius das neue Tiberias gegründet, mit all der Pracht der Architectur, über die die Cäsarenzeit verfügte. Aber die Bevölkerung schaute entrüstet zu den heidnischen Sculpturen empor, deren Marmorglieder auch beim Ausbruch des Aufruhrs zuerst ihrem Hammer erlagen, und die Rabbinen deuteten unwillig auf den unreinen Grund des ehemaligen Todtenfeldes, das bei dem Bau zum Vorschein gekommen war.[2] Selbst durch das Evangelium läßt sich, obwohl Tiberias bei den Synoptikern nicht erwähnt wird, die wenig freundliche Stimmung der Taufgesinnten gegen den nahen Hof erkennen. Es ist das Gefolge dieses Hofes, der damals aus Antipas und Herodias, aus deren verwitweter Tochter

[1] Nach Robinson, Pal. III; 182. — [2] Ant. XVIII; 2, 3. Jos. Vita 9. 12. 13. Bell. jud. II; 21, 6.

Salome, aus Herodes Agrippa und Kypros, Helkias und Aristobul bestand, zu dem die Leute in seidenen Kleidern gehören, die man nach Jesu Wort: „gnädige Herrn" nennt, und denen es die Jünger überlassen mögen, eine gehässige Rangordnung untereinander einzuhalten.[1] Auch setzte die Bevölkerung voraus, daß in den Prunksälen zu Tiberias über Johannes den Täufer verhandelt werde und man Jesum für den auferstandenen Propheten halte.[2] Viel Glück war dort jedenfalls nicht zu Hause und Agrippa hatte an Antipas einen keineswegs großmüthigen Gönner. Ein kleiner Gehalt ward ihm ausgesetzt und nach dem Vorbild Roms, wo die nächsten Verwandten des Herrn es nicht verschmähten, städtische Aemter zu übernehmen, ward Agrippa zum Agoranomen der Hauptstadt Tiberias ernannt. So hatte der ehemalige Spielgenosse der Cäsaren die Functionen eines Aedilen zu erfüllen, hatte Aufsicht zu führen über den Markt, über Kauf und Verkauf, Maß und Gewicht, über Preis und Güte der Waaren, über Ordnung und Zucht in den Schenken, was bei dem regen Fischerleben am See, wie wir es aus dem Evangelium kennen, gewiß keine kleine Arbeit war. Diese niedere Stellung, wichtig in der Hauptstadt, albern in einem Vasallenstädtchen, der Hochmuth der Herodias, die plumpen Vorwürfe des Antipas, vermochte er nicht lange zu ertragen. Als sein Schwager bei einem Gelage zu Tyrus es ihm wieder einmal mit dürren Worten vorwarf, daß er ein Bettler sei, brach er auf und begab sich nach Antiochien, wo damals noch sein Freund Flaccus und noch nicht der strenge Vitellius im Amt stand.[3] Pomponius Flaccus war zu Rom Consul gewesen, als Agrippa noch in den Jahren seines Glanzes sich mit den jungen Cäsaren tummelte, hatte aber länger als er die Freuden des Hofes genossen. Bei einem scharfen Trinkgelage hatte ihn Tiberius dann zum Proconsul von Syrien ernannt. Er nahm den alten Genossen freundlich auf, wiewohl bereits sein Bruder Aristobul, mit dem Agrippa zerfallen war, an seinem Hofe lebte. Die feindlichen Brüder eröffneten aber auch hier sofort den Krieg gegeneinander und diesmal zog Agrippa den kürzeren. In seiner Geldverlegenheit verkaufte er seine Fürsprache bei Flaccus an die Damascener und als sein Bruder ihm die Karten aufdeckte, kündigte ihm der Proconsul die Freundschaft auf.[4]

---

[1] Mr. 10, 42. Luc. 22, 25. — [2] Mr. 6, 14. — [3] Ann. 6. 27. — [4] Ant. XVIII; 6, 2.

Unter diesen Umständen war Agrippa genöthigt, sich nach einer neuen Protection umzusehen, und da im Orient nichts mehr für ihn zu erwarten war, lenkten sich seine Blicke im Frühjahr 36 nach Italien zurück, wo Antonia wieder in Gunst stand und seit Sejans Sturz überhaupt ein besserer Tag aufgegangen war. Allein selbst zur Reise gebrach es dem Fürsten an Geld. Er sendete daher seinen getreuen Freigelassenen Marsyas aus, um irgendwie das Nöthige aufzutreiben. Zu Ptolemais wurden ihm endlich 17,500 Drachmen eingehändigt, die der libertus Petrus ihm gegen Verschreibung von 20,000 vorschoß, und das nur aus Anhänglichkeit an Bernice und im Vertrauen auf Antonia. Im südlichsten Hafen zu Anthedon wollte er sich endlich einschiffen, als die Nachricht, daß Agrippa wieder Geld habe, den Verwalter der Krondomäne Jamnia, Herennius Capito, veranlaßte, auf das Schiff Arrest zu legen, bis Agrippa die 300,000 Sesterzen bezahlt haben würde, die er dem Sohne des Kaisers schulde. Da in der That die Forderungen des Fiscus allen anderen vorgingen und derselbe so zu sagen eine privilegirte Generalhypothek auf alles Eigenthum des Schuldners besaß,[1] so war Gefahr vorhanden, schon bei dem Beginn der Glücksfahrt zu scheitern. Da nahm Agrippa die Miene an, bezahlen zu wollen, schnitt des Nachts die Taue durch und entwischte nach Alexandrien. Hier schaffte ihm der Alabarch Alexander, Philo's Bruder, eine größere Summe aus Mitleid für sein Weib, die schöne Kypros. Der Judenschaft mochte vielleicht auch bei der sich steigernden Feindseligkeit der Hellenen ein Fürsprecher am Hofe viel werth sein. Doch wahrte man sich vor ähnlichen Erfahrungen, wie Capito sie gemacht. Man gab ihm nur wenig in die Hand, die Hauptsumme sollte er erst zu Puteoli erhalten. So trennten sich die Gatten. Kypros kehrte nach Judäa zurück, Agrippa wollte auf's neue am Hof sein Glück versuchen. Die Tage des Tiberius gingen zur Neige und selten verließ der alte Menschenfeind sein Eiland. Doch empfing er den jüdischen Fürsten freundlich und dieser hielt sich für einen geborgenen Mann, als schon am folgenden Tag Herennius Capito meldete, auf welche Weise der Herodäer seinen Gläubigern entkommen sei, worauf ihm Tiberius den Hof untersagte, bis er seine Schulden würde bezahlt haben. Da trat Antonia in's Mittel, schoß die nöthigen Summen vor und nun ließ sich auch Tiberius wieder

[1] Vgl. Bachofen, Röm. Pfandrecht. 1. S. 232—265.

versöhnen. Der Ueberfluß an brauchbaren Höflingen muß in dieser letzten Zeit des Kaisers nicht groß gewesen sein, da Tiberius sich bald veranlaßt fand, Agrippa sogar zum Erzieher des eigenen Enkels, des nachmals von Caligula beseitigten Tiberius Gemellus, zu ernennen. Möglicher Weise dachte er dabei mehr einen geriebenen Wächter als einen guten Erzieher des gefährdeten Knaben aufzustellen. Allein mit dem Instinct des Abenteurers schloß sich Agrippa viel mehr an Caligula an, der in ihm den frechen Schmeichler fand, dessen seine Eitelkeit bedurfte. So war denn der Aedil des galiläischen Städtchens wieder zum vornehmen Mann geworden und nun fand sich auch ein barmherziger Samariter, der Freigelassene Thallos aus Sichem, der ihm zur Tilgung seiner Schulden bei Antonia eine runde Million vorschoß. Jetzt meinte Agrippa, seinen Schwager Antipas durch allerlei Anschwärzungen aus dem Sattel heben zu können, allein dieser saß fester als er gedacht hatte und die Anschläge mißglückten. Vielmehr grollte Tiberius innerlich, daß der, den er zur Hut des Enkels bestellt hatte, sich selbst dem Großneffen zuwende. So bedurfte es nur eines geringen Anstoßes, um den bereits Verdächtigen von seiner Höhe zu stürzen. Es begegnete ihm, daß er auf einer Spazierfahrt mit dem vierundzwanzigjährigen Caligula, seinem jungen Freund den Wunsch zu hören gab, der Alte möge bald Platz machen, damit Caligula an's Ruder komme; von dem Knaben, dem sechszehnjährigen Tiberius Gemellus, könne ja ohnehin nicht die Rede sein. Der Wagenlenker Eutychus — vielleicht derselbe, dem Caligula später ein Mal im Rausch zwei Millionen schenkte[1] — hörte den bedenklichen Wunsch, schwieg aber dazu. Da er jedoch Agrippa durch dieses Wort in der Hand hatte, glaubte er sich berechtigt, in dessen Hause etwas kecker zuzugreifen und Agrippa fand sich veranlaßt, ihn wegen Entwendung eines Mantels zu verklagen. Eingebracht, verlangte der Wagenlenker vor den Kaiser geführt zu werden, dem er wichtige Enthüllungen zu machen habe. Indessen der Kaiser, den das Alter noch schwerfälliger gemacht, als er von Natur war, hätte schwerlich große Eile gehabt die Geheimnisse des Kutschers zu erkunden, hätte nicht Agrippa aus Furcht vor den Launen des Tyrannen durch Antonia auf Erledigung der Sache gedrungen. So wurde bei einem Aufenthalt des Kaisers in den Albanerbergen der Gefangene nach Tusculum herauf gebracht und meldete sein

[1] Sueton, Cal. 55.

Geheimniß. Mag es auch Roman sein, so gibt es doch ein lebhaftes Bild von dem Hofe des menschenfeindlichen Kaisers, was Josephus berichtet. Der Greis murmelte: „lege diesen in Ketten", Macro aber, der Präfect der Prätorianer, weiß weder wen, noch wagt er zu fragen. So fesselt er den Kutscher und der Prinz setzt sich zur Tafel. Allein als Tiberius im Circus dem Juden begegnet, läßt er ihn zornig abführen und geschmückt, wie er war, in purpurner Toga, den Kranz auf dem Haupt wird Agrippa in den Schloßhof gestellt, wo er einem Sklaven den Trunk Wassers mit dem Versprechen der Freikaufung vergilt und ihm die germanische Leibwache den Vogelflug deutet. Während der Enkel des Herodes nun das Leben der Prätorianercasernen kennen lernte, war Tiberius nach seiner Insel zurückgekehrt und dort von einer leichten Krankheit befallen worden. In den ersten Monaten des Jahres 37 setzte er sich noch ein Mal in der Richtung auf Rom in Bewegung, um das Volk über seinen Zustand zu täuschen. Die letzte Lüge bekam ihm aber schlecht. Er blieb zu Misenum liegen und dachte in der Villa des Lucull sein Haus zu bestellen. Noch ein Mal stand er vor der Wahl: Caligula oder Tiberius? Das Gewicht der Gründe hatte sich nicht geändert, so sollte der Zufall entscheiden. Abergläubig, wie er war, und ein Fatalist, wie alle Tyrannen, wollte er es dem Ausspruch der Götter anheimstellen, welcher herrschen solle, und beschloß, den zu ernennen, der ihn am folgenden Tag zuerst begrüßen würde. — Selten hat ein verspätetes Frühstück so verhängnißvolle Folgen gehabt, wie das des Prinzen Tiberius an jenem Tage. — Als der Kaiser des Morgens die Thüre öffnen ließ, trat Caligula ein. Tiberius brach nun in Wehklagen über das Schicksal seines Enkels aus, wagte aber nicht, den Göttern zu widerstreben. Bald darauf nahm seine Krankheit zu, und niemand wurde mehr in das Innere des Palastes gelassen. Eines Morgens — es war am 17. März 37 — als sich Agrippa von seiner Wache in's Bad führen ließ, kam sein Freigelassener Marsyas gestreckten Laufes auf ihn zu und sagte leise auf Hebräisch: „Der Löwe ist todt". Agrippa brach in Jubel aus und versprach seinem Diener tausend Dank, wenn die Nachricht sich bestätige. Der Centurio trat auch herzu, wünschte dem Günstling des neuen Cäsars alles Glück, nahm ihm die Ketten ab und ließ sogleich ein Gelage veranstalten. Als man eben im besten Trinken war, kam ein Bote mit der Nachricht, der Kaiser lebe. Jetzt fühlte der Centurio die Schneide des Schwertes am eigenen Nacken; wüthend sprang er

auf, ließ Agrippa auf's Neue in Ketten legen und sann nach, wie er sich vor Macro rechtfertigen wolle. Allein dem Präfecten der Prätorianer war es im Palaste ganz ähnlich ergangen. Bereits hatte man sich auf den neuen Herrscher eingerichtet, als die Nachricht alle tödtlich erschreckte, Tiberius sei wieder erwacht und habe zu essen verlangt. Dann folgte die Botschaft, der Kaiser sei jetzt wirklich todt. Man sagte, Macro, der Präfect der Prätorianer, habe ihn nach seinem ungelegenen Erwachen mit Polstern und Kissen erstickt.[1] Nach wenig Tagen ließ der neue Kaiser seinen alten Freund und Zechgenossen in den Palast kommen, ließ ihn frisiren und neu kleiden. Dann setzte er ihm ein Diadem auf und ernannte ihn zum König der östlichen Tetrarchie des Philippus, die seit dem Jahre 34 erledigt war, und der ehemaligen Herrschaft des Lysanias im Nordosten Palästinas.[2] Der Senat mußte ihm prätorische Ehren zuerkennen,[3] und als persönliches Gnadengeschenk fügte Caligula eine goldene Kette hinzu, die ganz nach dem Muster derjenigen gefertigt war, die er im Gefängniß getragen hatte.

So sehr man nun auch in Rom dem Sohne des Germanicus zujauchzte, der orientalische Hofstaat, den Gajus beibehielt, erregte doch bald ernsthaftes Kopfschütteln. „Alles andere, sagt Cassius Dio,[4] bekümmerte nicht so sehr, als die Ueberzeugung, daß die Grausamkeit und Schwelgerei des Gajus im Steigen begriffen sei, besonders als die Nachricht einlief, daß die Könige Agrippa und Antiochus in seiner Gesellschaft seien, um ihn noch weiter in der Kunst der Tyrannen einzuweihen". Derselbe Schriftsteller vergleicht auch die Freigebigkeit gegen Agrippa mit der Grausamkeit gegen den zu Ende des Jahres bereits hingerichteten Tiberius Gemellus,[5] und die Vermuthung ist nicht unberechtigt, daß der Pädagog Agrippa selbst die Ermordung seines ehemaligen Zöglings empfohlen habe.[6] Der siebzehnjährige Jüngling ward in einen Saal geführt, von Soldaten umringt und bedeutet, daß er sterben müsse. Er bietet seinen Nacken, aber man reicht ihm selbst das Schwert und zeigt ihm die Stelle, wo er zustoßen solle. So findet er ein klägliches Ende. Bald läßt dann der Tyrann seinen und des Herodes Wohlthäter Macro nachfolgen und zwingt den eigenen

---

[1] Tacit. annal. 6, 50. — [2] Ant. XVIII; 6, 4. Dio, 59, 8. — [3] In Flaccum M. II, 523. — [4] 59, 24. — [5] Dio 59, 8. — [6] Keim, im Bibellexikon von Schenkel 3, 50.

Schwiegervater Silanus, sich mit dem Rasirmesser die Kehle abzuschneiden. So waren alle die beseitigt, auf die die Besseren ihre Hoffnung gesetzt hatten. Innerhalb des Eunuchenhofs war dann wieder hitzige Eifersucht der Fractionen, und die Juden ihrerseits klagen bitter über den Einfluß der ägyptischen und phönizischen Schranzen, wie des Schauspieler Apelles, eines Cynäden aus Askalon, des ägyptischen Astrologen Apollonius und des schöngeistigen Alexandriners Helikon, sowie einer Schaar anderer Aegypter, denen Philo die Sitten der Krokodile und Nilschlangen nachsagt.[1] Thatsache ist doch, daß man in Rom weit weniger die Einwirkungen dieser untergeordneten Lakaien als die des von Philo gepriesenen Agrippa fürchtete.[2] In der That ist dieser in des Kaisers Umgebung gewesen bis in den Sommer 38 und hat somit alle Thorheiten und Schlechtigkeiten desselben getheilt, die in die erste Zeit des Umschlags fallen, und wenn Caligula die Unzurechnungsfähigkeit seines durch Krankheit und Schlaflosigkeit überreizten Gehirns zu gut gerechnet werden darf, so häuft sich doppelter Vorwurf auf den jüdischen Abenteurer, der mit kaltem Blute und sicherer Berechnung dem Wüthen eines Wahnsinnigen zur Seite steht. Ohne vom Hofe zu scheiden erlebte er des eignen Zöglings Tod, des Macro und Silanus Hinrichtung, und schließlich auch den Untergang seiner Gönnerin Antonia, die den Versuch, ihren Enkel zur Vernunft zu bringen, mit dem Leben bezahlte.[3] Endlich fand Agrippa es doch gerathener, sein Reich jenseits des Jordan anzutreten und sich in dem zweiten Jahr des Caligula nach der Heimath einzuschiffen. Seine Reise ist durch schweres Unheil bezeichnet, das er durch einen taktlosen Besuch in Alexandrien über die dortige Judenschaft brachte. Vom Hohngelächter der Alexandriner geleitet, traf er im Herbste 38 in seiner Haupt- und Residenzstadt Julias am See Genezareth ein.[4]

Der Verschwender von Profession trat von den Tetrarchien Judäas die seither bestverwaltete an. Das Land zwischen den Seen und Damaskus, das früher wegen seiner Wildheit und des räuberischen Charakters seiner Bewohner so verschrien war, war schon durch Herodes I. von Räubern gesäubert worden und unter der milden Hand seines Sohnes Philippus neu aufgeblüht. Auch die interimistische

---

[1] Leg. 556 M. Dio 59, 29. — [2] Dio 59, 8. 24. — [3] Dio 59, 3. — [4] Ant. XVIII; 6, 11. Nach Philo in Flacc. § 5. Mang. II, 521 reist er zur Zeit der ἐτησίαι, d. h. der Passatwinde von Rom ab.

Verwaltung scheint eine ganz geordnete gewesen zu sein. Friedlich sehen wir Jesum mit seinen Jüngern dort von Markt zu Markt ziehen, wo früher räuberische Hirten und Beduinen sich in die Herrschaft getheilt hatten. Erst in dem Jahre 36 war das rothe Roß durchs Land geritten, sengend, brennend — ein Verdienst des Antipas, den die Beduinen gezüchtigt hatten, und der nun nach seiner Niederlage und den letzten krampfhaften Versuchen, sich im Partherkrieg in den Vordergrund zu drängen, vergeblich nachsann, wie er sich Gajus empfehlen könnte. So häufte er Waffen auf, um beim nächsten Kriege sich über seine Kräfte zu betheiligen, und prägte zur Bestechung am Kaiserhofe Münzen, die nicht, wie seine früheren, jüdische Embleme tragen, sondern die Weihe- und Schmeichelinschrift: dem Gajus Cäsar Germanicus Augustus.[1] Aber es war das letzte Geld, das er schlug. Die Versuche des galiläischen Froschs an den Ufern des Tiberias, sich zum römischen Ochsen aufzublasen, endeten schließlich wie Aesop geweissagt. Eben die 70,000 Rüstungen, die er in seinem Arsenal aufgespeichert, und die lächerliche Mittlerrolle, die er zwischen den Parthern und den Römern übernommen hatte, sollten ihn in's Verderben stürzen. Denn wozu brauchte ein Tetrarch solche Vorräthe, falls er nicht auf Abfall sann? Wiederum aber war es Herodias, die, wie sie ihm die Stellung zu seinem Volke verdorben, wie sie ihn zum Prophetenmörder gemacht und ihm den Araberkrieg zugezogen, ihm nun schließlich auch für ein Grab in der Verbannung sorgte. Ihr Ehrgeiz trug es nicht, daß ihr Bruder, der einst als Bettler an ihrem Tische gegessen und die Marktaufsicht in Tiberias geführt hatte, nun die Tetrarchie regieren solle, nach der sie selbst schon lang getrachtet und sich in den Besitz des Sees mit ihr theilen, auf dem bis jetzt nur ihre Wimpeln geweht, ja sogar den Titel König führen, wo ihr Gemahl nur Tetrarch hieß. Als vollends beim Laubhüttenfest des Jahres 38 Antipas und Herodias zu Jerusalem, statt wie vordem zu Jesu Zeiten die erste Rolle zu spielen, von dem in prunkendem Wagen einherfahrenden „Könige" gänzlich verdunkelt wurden, stand Herodias Wille fest, da wo Agrippa sein Glück gemacht, am Hofe des Caligula, solle auch Antipas sein Heil versuchen. Es war das wenig nach der Neigung des Tetrarchen. Schlauheit, Argwohn und Vorsicht

[1] Vgl. Keim, in Schenkels Bibellexikon. 3, 46. Eckhel 3, 487. Cavedoni, S. 60.

waren die Grundzüge seines Charakters. Als er einst Jesu nach dem Leben getrachtet, hatte der Prophet gesprochen: „Gehet hin und saget diesem Fuchse: Siehe ich treibe Teufel aus und vollbringe Heilungen heute und morgen und am dritten Tage vollende ich". Darin wenigstens glich Antipas einem Fuchse, daß er nicht nach Rom wollte. Er sah die vielen Fußtapfen, die hinein führten in die Höhle des Löwen und die wenigen, die zurück. Aber sein Weib ließ ihm keine Ruhe und große Zurüstungen begannen. Da ward sein Schwager Herodes Agrippa argwöhnisch. Er konnte sich denken, daß bei Hof ein Schlag gegen ihn solle geführt werden und suchte bei Zeiten vorzubauen. Da er die Gelegenheiten am Hofe besser kannte als sein Schwager aus der Provinz, fertigte er schleunig seinen freigelassenen Fortunatus mit Briefen an Freund Gajus ab, in welchen er den Antipas beschuldigte, früher mit Sejan gegen Tiberius und nun mit den Parthern gegen Caligula conspirirt zu haben, ein Vorwurf, der durch Bewirthung des Artaban und Vitellius auf der Euphratbrücke, einigen Schein gewinnen mochte, zumal die Arsenale des Tetrarchen von besonderen Rüstungen zeugten. Antipas kam im Sommer 39 mit Herodias glücklich in den warmen Bädern von Bajä an, wo Caligula damals die Welt durch neue Abenteuer in Staunen setzte. Man hatte ihm erzählt, Tiberius Astrolog Thrasyllus habe den Alten über das Schicksal seines Enkels mit der Versicherung beruhigt, „Cajus werde so wenig Kaiser werden, als über den Meerbusen von Bajä seines Rennwagens Rosse lenken". Das reizte den Gott und er beschloß über den Golf von Bajä in der Breite von 3600 Schritt eine fahrbare Brücke zu bauen. Er legte alle Lastschiffe, die Getreide von Sizilien und Aegypten brachten, in Beschlag, was eine momentane Hungersnoth in Rom zur Folge hatte und baute mit diesen Schiffen eine Brücke von colossaler Breite, führte einen Erddamm über dieselbe und pflasterte diesen nach Weise der appischen Straße. Bei der Eröffnung ritt er als Eroberer costümirt, den Eichkranz auf dem Haupt, die Streitaxt in der Hand hinüber nach Puteoli, am anderen Tage kehrte er als Triumphator auf dem Siegeswagen zurück. In der Nacht feierte er ein Gelage, das er damit beschloß, daß er seine Gäste in's Meer stoßen ließ und dann ihre Nachen mit seinem Schnabelschiff überfuhr. Der Lärm und die Verwirrung war unerhört, er aber that sich nicht wenig darauf zu gut, daß auch Neptun vor ihm

gezittert habe.[1] Die Reihe dieser humanen Vergnügungen unterbrach die Audienz des Tetrarchen Antipas. Der Gott empfing den Juden und dessen würdige Gattin freundlich, obwohl der Streit mit Israel über die Verehrung seines Genius damals schon im Gange war. Aber während der Unterredung selbst, so hatte es die Klugheit des Agrippa zu ordnen gewußt, kam dem Kaiser das Anklageschreiben des Schwagers in die Hände. Gajus las es still und fragte dann ruhig Antipas, ob er wirklich Waffen für 70,000 Mann angekauft habe, und da der Tetrarch nicht umhin konnte, dies zuzugestehen, achtete der Kaiser ihn für überführt und schickte ihn aus der Audienz in's Exil nach dem gallischen Lugdunum. Herodias wollte er, da sie Agrippa's Schwester sei, begnadigen, allein — und das ist der einzige erfreuliche Zug in ihrem Leben — sie zog es vor, ihrem Mann in's Exil zu folgen, in das sie ihn gestürzt hatte. Als dann der Kaiser selbst, um Gallien zu plündern, seine Residenz nach Lyon verlegte, wies man, wie es scheint, das Ehepaar nach Spanien, wo sie nach Josephus anderem Bericht gestorben sind.[2] Die Tochter Salome warf der Strudel dagegen wieder nach oben. Sie heirathete Aristobul, den Sohn des Königs von Chalcis, und im Jahr 55 wurde ihr Gemahl durch Nero's Gnade König von Kleinarmenien, zu welchem Besitz im Jahr 60 noch Theile von Großarmenien hinzukamen.[3] Auch unter Vespasian finden wir einen Herodes, ihren Sohn ohne Zweifel, als König von Chalcis, während aller anderen Herodäer Glück längst zerscheitert war.[4]

Antipas Reich dagegen fiel an Agrippa, der mit den Gebieten des Philippus und Lysanias nun auch Galiläa und Peräa vereinte. Sofort scheint er die Schraube angesetzt zu haben, um auch das von seinem Feinde Herennius Capito verwaltete Basilikat, Jamnia und Livias, seiner Beute hinzuzufügen. Wenigstens munkeln Agrippa's nächste Freunde, nachdem Antipas wegen Verrath gefallen ist, sofort von Unterschleif, den Herennius Capito getrieben haben soll,[5] und dieser sieht sich mit einer Untersuchung bedroht, die jedenfalls einen Wechsel der Verwaltung und damit die Möglichkeit der Pacht der an Agrippa's Land anstoßenden Gebiete, ja bei Caligulas grenzenloser Schenkwuth

---

[1] Sueton, Calig. 19, 32. Cass. Dio 59, 17. 18. Vor der Reise nach Gallien, Herbst 39. — [2] Bell. II; 9, 6. Ant. XVIII; 7, 1. 2. — [3] Ann. 13, 7. 14, 26. Ant. XX; 8, 4. — [4] Bell. VII; 7, 1. — [5] Philo, Leg. ad Gaj. Mang. II, 575.

vielleicht gar den Erwerb der Erbschaft der Livia ermöglichte. Da kam der bedrohte Finanzmann den Ränken des jüdischen Nachbarn dadurch zuvor, daß er versuchte, durch politische Brandstiftung die Beweise seiner Betrügerei zu vertilgen. Mit ruchloser Hand schleuderte er den Feuerbrand des Religionskriegs, um in den Tumulten desselben sich den Weg zum Verschwinden zu bahnen.

---

## 4. Der Cäsarencultus.

Die römische Religion hatte sich von Anfang an wesentlich auf diejenigen Mächte bezogen, von denen das Wohlergehen des Staates abhängig ist. Der Dienst des Jupiter Capitolinus galt nicht dem lichten Himmelsgott der Griechen, sondern dem hohen Gedanken des Rechts und der Staatsordnung, dem unsichtbaren Oberhaupt der Republik und es war unter dem Namen des obersten Staatsgottes der Staat selbst, den die kapitolinische Feier im Auge hatte.[1]

So verlangte es die Consequenz der religiösen Anschauung, daß seit der Errichtung der Monarchie auch dem Genius des Monarchen eine ähnliche Verehrung erwiesen werde und je fester sich das Wohl und Wehe des Reiches mit der Dynastie der Julier verknüpfte, um so mehr fühlte sich auch das Abhängigkeitsgefühl auf den Genius dieses Hauses bezogen. Darum würde es unrichtig sein, den Kaisercultus schlechtweg als niederträchtige Veranstaltung einer blasphemischen Schmeichelei zu qualificiren.[2] Hätte man nicht sonst Grund, die Energie des religiösen Abhängigkeitsgefühls im damaligen Reich zu bezweifeln, so würde man in dem Dienst des Kaisergenius nur die nothwendige Anwendung des römischen Religionsgedankens auf die neue Lage des Staates sehen können. Denn die Gottheit, das Numen, stellt sich dem Römer überhaupt individuell und local dar, als Genius. Jeder hat seinen Genius, der ihn durch's Leben begleitet, an seinen Leiden und

[1] Pfleiderer, Relig. 2, 162. 170. — [2] Die Verehrung des milden M. Aurel war z. B. eine ganz ehrlich gemeinte, die auch nach seinem Tode fortdauerte. M. Aurel's Bild fand sich noch zu Diokletian's Zeiten unter den Penaten der meisten Häuser und galt als Hauptorakelspender. Rer. Aug. Scr. M. Ant. 18.

seinen Freuden Theil nimmt und nach seinem Tode sich zu der Zahl der übrigen Laren oder Manen des Hauses gesellt, die zu guten, lichten Geistern geworden, dem Hause als Penaten zu Schutz und Wohlwollen gewärtig bleiben. Hing nun aber Wohl und Wehe des Reichs eng zusammen mit dem Genius des Cäsars, beruhte auf ihm der Bestand der öffentlichen Ordnung, so war die religiöse Verehrung desselben allerdings geboten und nur in so fern aller Gottesdienst zur leeren Form geworden war, nur in so fern war auch der Cäsarencult Heuchelei. Freilich wetteiferten Städte, Corporationen und Einzelne, die religiöse Form zu mißbrauchen, um durch Bau von Cäsarien und Augustustempeln ihre Loyalität an's Licht zu stellen. Hatten schon früher die Provinzialen die Gunst ihrer Proconsuln durch Errichtung solcher Tempel für ihre Genien erschmeichelt und hatte selbst der römische Senat sich ähnlicher Devotion gegenüber Cäsar schuldig gemacht,[1] so wurde jetzt der Cäsarencultus der religiöse Ausdruck für die Zustimmung zur Monarchie.

Anfangs trat Augustus dieser Neuerung entgegen und ließ in der Hauptstadt sogar die silbernen Statuen, die man ihm geweiht hatte, einschmelzen. Aber das weit Bedeutungsvollere nahm er doch an, daß der Roma Dea zugleich mit dem Genius der Julier, oder in Verbindung mit seinem Namen Tempel geweiht wurden und da er den Staat repräsentirte, wie vordem Jupiter die Republik, so ließ er es schließlich auch geschehen, daß die Vasallenfürsten ihm zum Ausdruck der Verbindung, die der Staat mit ihm eingegangen, die Attribute des Jupiter Capitolinus verliehen.[2] In diesem Sinn, als religiöse Huldigung an die Monarchie, wurde der Cult der Cäsaren jetzt gesetzlich. Unmittelbar nach dem Tode des Augustus wurde durch Tiberius selbst der Dienst des Vorgängers geordnet. Eindundzwanzig

---

[1] Cic. ad Att. 5, 21. Suet. Oct. 52. 81. Dio 44, 6. — [2] Suet. Oct. 52. Jos. Bell. jud. I; 21, 7. Bei Horaz auch als Hermes. Od. I; 2, 40 ff. Der Standpunkt ist klar ausgesprochen Od. III, 5:

Coelo tonantem credidimus Jovem
Regnare: praesens divus habebitur,
Augustus adjectis Britannis.

Oder Ovid. Metamorph. 15, 858:

. . . Jupiter arces
Temperat aetherias et mundi regna triformis.
Terra sub Augusto: pater est rector uterque.

durch's Loos gewählte Senatoren, mit ihnen Tiberius selbst, übernahmen das Priesterthum der Augusteischen Genossen.[1] Gleichzeitig aber wurden auch dem Genius des regierenden Kaisers Tempel gebaut und elf Städte in Asien stritten um den Vorzug, Metropole seines Cults zu werden.[2] Das Asylrecht dieser Kaisertempel war unbestrittener als das selbst der ältesten Heiligthümer,[3] und eine ganze Kategorie ärgerlicher Prozesse wegen Majestätsbeleidigung knüpfte sich an dieses Institut. Dennoch hat auch Tiberius diesen Cultus als das betrachtet, was er sein sollte, als religiösen Ausdruck der politischen Verpflichtung, die der Einzelne dem Staat und dem Monarchen schulde.

Erst dem Cäsarenwahnsinn Caligulas war es vorbehalten, den Cultus auf seine eigene Person zu beziehen, indem er sich mit dem Staate identificirte und hirnkranke Theorien ersann, in wie fern der durch die Gottheit zum Herrn der Menschheit Bestimmte, weit mehr jener als dieser angehöre und jedenfalls ein Halbgott, vielleicht selbst ein Gott sei. Ein zerfahrener Phantast war er von jeher gewesen und nach der Auffälligkeit seiner Kleidung hatte man ihn Caligula, Armillatus und sonst wie genannt.[4] Seit er mit dem Gedanken seiner Gottheit sich mehr und mehr durchdrang, wichen die soldatischen Halbstiefel und die weibischen Armbänder den Attributen der Gottheit. Die Römer selbst hatten ihn von Jugend auf zum Fetisch gemacht und ihn gewöhnt, sein julisches Blut als einen ganz besonderen Saft zu betrachten. Jetzt zeigten sich die Folgen dieser ruchlosen Erziehung. Die ersten Symptome des sich einstellenden Cäsarenwahnsinns waren seine Speculationen über die tiefsinnige Frage, wie die Herrschertugend sich in einzelnen Geschlechtern geheimnißvoll fortpflanze? Rath und Belehrung verschmähend, pflegte er zu sagen, im Mutterleibe, in der Werkstätte der Natur selbst, werde der Herrschergeist geheimnißvoll bereitet und Sklavenseelen möchten mit ihrem Rath dem ferne bleiben, auf den die Natur die vereinte Weisheit des Augustus und Agrippa vererbt habe.[5] Bald griffen aber diese Speculationen aus dem Gebiete der Metaphysik in das der Theologie über. War der, auf den die

---

[1] Tac. ann. 1, 54. — [2] Tac. ann. 4, 55–57. — [3] Philostr. Apollon. 1, 15. — [4] Sueton, Cal. 52: armillatus in publicum processit. Daher nach Hitzig bei den Juden der Bösewicht Armillus. Targ. zu Jes. 11, 4. Vgl. Hitzig, Daniel 125 und Gesch. Isr. 583. — [5] Leg. ad Caj. 553—554.

Attribute des Jupiter übergegangen, den man den Stellvertreter der Gottheit (praesens divus) oder die „erhabene Vorsehung" (*Σεβαστὴ Πρόνοια*) auf hundert Inschriften zu nennen pflegte, war ein solcher Sterblicher, grübelte der Kaiser, wirklich noch ein Mensch zu nennen? Die wesentliche Bestimmung, zu der ihn die Natur gebildet, war, nach seiner Meinung, die Aufsicht über die Menschen; aber weder, pflegte er zu sagen, ist der Ziegenhirt ein Bock, noch der Rinderhirt ein Stier, noch der Schäfer ein Widder, sondern sie gehören einer höheren Gattung von Geschöpfen an. So steht der Herr der Welt auch seiner Natur nach über den Menschen.

Kaum aber hatte die Schmeichelei erkundet, daß dieses der Punkt sei, an dem der Sohn des Germanicus sich schwach zeige, so wetteiferte alles, dem Gotte zu huldigen.[1] Die ganze Welt liegt zu seinen Füßen, unaufhörlich steigt der Opferdampf zum Himmel, ihm singt man den Päan, ihm schlachtet man die Hekatomben, bei seiner Gottheit fängt man an zu schwören. Da bringt die Gehirnkrankheit des ersten Regierungsjahres den Gott vollends zum Durchbruch. Es genügt ihm jetzt nicht mehr, daß seiner Statue Opfer im Cäsareum dargebracht werden, er findet es erhabener als numen praesens selbst den Rauch der Opferdüfte zu schlürfen. Und die Menge drängt sich herzu mit ihren Gebeten, ihren Gelübden, ihrem Weihrauch. Die anderen Götter verlieren den Zulauf, alles wendet sich dem Gotte zu, der hienieden schon Goldstücke unter die Menge wirft, oder ihre Köpfe abschlägt. Nach seinen fratzenhaften Gewohnheiten legt er jetzt in Person die Attribute der Gottheit an. Zunächst begnügte er sich, bei öffentlichen Gelegenheiten als Halbgott zu erscheinen. Die Löwenhaut und die Keule zeigten ihn als neuen Hercules, der Schifferhut als dritten Bruder von Castor und Pollux. Dann erschien er als Liber mit Epheu und Thyrsus. Doch bald rückte er vom Halbgott zum Gotte selbst empor. Er zeigte sich der Menge als Neptun mit dem Dreizack, oder als Apollo mit der Strahlenkrone. Den Bogen und die Pfeile in der Linken, theilte er mit der Rechten seine Gaben aus, während wohlgeschulte Chöre ihm den Päan sangen. Selbst als Mars trat der Hasenfuß auf, von dessen Muth der Rhein und die Nordsee so glänzende Proben gesehen hatten. Auch sein Erscheinen als Hermes, als welcher er an seinem Fußwerk, mit dem es seit

[1] Cass. Dio 59, 26. — [2] Ov. Metam. 15, 858.

seiner Krankheit übel genug bestellt war, Flügel befestigte, während Flügelhut und Heroldstab den vom Himmel herniedergestiegenen Götterboten kündeten,[1] erregten Bewunderung. Schließlich war die Liebesgöttin selbst nicht mehr vor seiner Nachahmung sicher,[2] obwohl uns leider nicht berichtet wird, ob er als Amathusia, Urania oder Genitrix seine Reize entfaltet hat.

Es ist nicht an dem, als ob nur jüdischer Haß etwa diese abenteuerlichen Erzählungen zur Verhöhnung und Verspottung des Cäsarencultus ersonnen und verbreitet hätte, sondern auch Sueton gibt wesentlich das gleiche Bild wie Philo. „In Kleidung und Beschuhung, berichtet der Historiker, ging er weder wie ein Römer noch wie ein Bürger, ja nicht einmal wie ein Mann, und zuweilen mit einem Worte überhaupt nicht wie ein Mensch gekleidet. Oft zeigte er sich vor allem Volke in einer bunt gestickten, mit Edelsteinen besetzten Pänula, mit langen Aermeln und Armbändern, zuweilen in seidenen Gewändern und Frauenkleidern; bald ging er in Riemenschuhen und Kothurnen, bald in den Halbstiefeln der Gardesoldaten, zuweilen in Weibersocken. Sehr oft sah man ihn mit goldenem Bart, den Blitz in der Rechten oder den Dreizack oder den Schlangenstab, lauter Insignien der Götter; ja sogar als Venus costümirt ließ er sich schauen. Den triumphalischen Ornat trug er schon vor seinem Feldzuge beständig, zuweilen auch den Panzer Alexander des Großen, den er aus dessen Begräbnißstätte hatte nehmen lassen".[3]

Zunächst hatten die heidnischen Culte selbst die Unkosten der Selbstvergötterung des Kaisers zu bestreiten. Der herrliche Apollotempel zu Milet mußte an seinen Genius abgetreten werden. Dann ließ er sich vom Senat in Rom einen Tempel bauen, und als dieser ihm nicht genügte, nahm er den Bau eines zweiten auf dem palatinischen Hügel selbst in Angriff. In diesen sollte die herrliche Statue des olympischen Jupiter aus Griechenland herübergeschafft und das dräuende Haupt des Wolkenerschütterers vertauscht werden mit der lächerlichen Fratze des verrückten Knaben. Allein man meldete, das Schiff, das den Transport besorgen sollte, sei vom Blitze getroffen worden und die Statue selbst stoße ein Hohngelächter aus, sobald man ihr nahe. Vor solchen Prodigien schreckte doch auch er zurück und die

[1] Leg. ad Caj. Mang. II, 556 ff. — Suet. Cal. 52. Dio 59, 26. — [3] Suet. Calig. 52.

Sache unterblieb.[1] Dagegen hatten Kastor und Pollux die Ehre, ihn als Dritten im Bunde zu begrüßen, indem er ihren Tempel durch lange Colonnaden — davon drei schöne Säulen noch heute am hinteren Ende des Forums stehen — zur Vorhalle des Palatiums zog. Gern stand er so zwischen den Bildern der Brüder, wo ihn dann seine Creaturen als dritten Dioskuren oder auch als Jupiter Latiaris begrüßten. Lebhafte Fürsorge verwendete er auch auf die Ausarbeitung eines höchst complicirten und spitzfindigen Ritus, nach welchem die Opfer in seinem Tempel dargebracht werden mußten. Sein goldenes Portraitstandbild mußte täglich genau so angekleidet werden, wie er selbst sich trug, und die seltensten Thiere: Flamingos, Pfauen, Auerhähne, Perlhühner, schwarze Gänse aus Aegypten und Fasanen wurden seinem Genius dargebracht. Endlich ließ er sich gar zu einer Ehe mit Luna herab, und in den Nächten, in denen die Mondscheibe in vollem Lichte glänzte, lud er sich die Göttin regelmäßig als Genossin des Lagers ein.[2] Vitellius, der nach seiner Rückberufung durch verdoppelte Schmeichelei die kaiserliche Ungnade abkaufen mußte, wurde so von ihm gefragt, ob er nicht die Göttin in seiner Umarmung sehe? Der schlaue alte Degen aber schlug verschämt die Augen unter sich und sagte mit zitternder Stimme: „Euch Göttern, Gebieter, ist es allein vergönnt, einander zu schauen".[3] Diesen Mangel der menschlichen Organe machte sich der Kaiser auch zu nütze, indem er im Olymp allerlei Ordnungen getroffen zu haben versicherte. „Tödte mich, oder ich dich", rief er mit homerischen Worten dem Zeus zu, den er beschuldigte, das Capitol usurpirt zu haben,[4] und der froh sein mochte, daß der sichtbare Gott sich begnügte, mit ihm zu theilen. Er ließ nämlich über das Velabrum und den Tempel des Augustus hinweg eine große Brücke schlagen und so gelangte er auf einem Bogengange bis zum Capitol, wo er dann Jupiter Capitolinus seine freundnachbarlichen Besuche zu machen pflegte. Sein offenbarer Wahnsinn lebte sich nun immer mehr in diese Formen ein. Nicht nur rannte er in schlaflosen Nächten auf dem Corridor hin und her, der von seinem Tempel auf dem Palatinus nach dem des Jupiter auf dem Capitol führte, indem er mit Luna irrsinnige Zwiegespräche hielt, sondern man sah ihn auch bei Tag mit dem Jupiterbilde flüstern, er hielt sein Ohr

[1] Dio 59, 28. Suet. Cal. 22. — [2] Suet. Cal. 52. — [3] Dio 59, 27. — [4] Suet. Cal. 22. Dio Cass. 59, 26.

an den Mund des Donnerers, nickte, lachte, schüttelte den Kopf oder zankte, je nachdem er seines Collegen Ansichten theilte oder nicht. Dann ließ er sich Donner- und Blitzmaschinen machen, und schmetterte bei Gewittern seine Geschosse dem Jupiter Pluvius entgegen. Und doch erschreckte ihn zu Zeiten das Gewitter so, daß er sich unter seinem Bette verkroch, und als er von Messina den Aetna in Flammen sah, ergriff ihn solche Furcht, daß er eilig aus Sizilien abreiste.[1] Standen schon solche Szenen in grellem Contrast mit der Verehrung, die er beanspruchte, so noch mehr die Laster, die er schamlos allen Blicken preisgab und in seltsamer Weise mit seiner Gottheit rechtfertigte. In widerlicher Verirrung der Natur lebte er mit allen seinen Schwestern im Incest, aber er berief sich auf das Vorbild Jupiters und die Schwestern nahmen so an seiner Gottheit Theil. Apamea in Bithynien hat Münzen geprägt mit der Inschrift Diva Drusilla, Julia, Agrippina und darauf sein Bildniß. Der officielle Eid lautete: „Ich habe nichts Theureres als Gajus Cäsar und seine Schwestern".[2] Als Drusilla starb, ward sie zur Allgöttin erhoben. Ein Senator bezeugte, daß er sie zum Himmel habe aufsteigen sehen. Die an ihrem Todestag ein Fest oder Geschäft begangen, wurden gestraft, er selbst schwor nicht mehr anders als „bei der Gottheit der Drusilla".[3] Der beiden anderen Schwestern dagegen ward er überdrüssig. Er gab sie erst seinen Freunden preis, dann ließ er sie nach Pontia und Pandataria abführen. Statt dessen verlangte er jetzt für Weib und Kind ähnliche Ehren: Cäsonia ließ er als Minerva gewappnet neben sich reiten, seine Freunde dagegen durften sie als Nymphe schauen. Ihr Töchterlein Julia Drusilla legte er Pallas auf den Schooß und bot sie als eine neue Incarnation der julischen Gottheit aus. Daß die Kleine bald anderen Kindern das Gesicht zerkratzte, verbürgte ihm besonders die Reinheit des göttlichen Blutes.

Wie die Lage des Reichs war, mußte dieser hochgesteigerte Wahnsinn im ganzen Reich den Kaisercult zur Blüthe bringen. Alle Beamten und Städte wetteiferten in Kaisertempeln. In heidnischen Ländern fand das keinen Anstand, um so bedenklicher aber war die Lage der Juden, die sich nicht bloß an dem verlangten Cultus nicht betheiligen, sondern die eine Entweihung ihres heiligen Landes mit solchen Gräueln

[1] Suet. Cal. 51. — [2] Suet. Cal. 36. Dio Cass. 59, 11. 26. — [3] Suet. Cal. 24.

auch gar nicht dulden durften. Namentlich da, wo Judenstädte eine stärkere heidnische Bevölkerung hatten, waren heftige Conflicte unausbleiblich, und hatten sich an solchen Orten die Juden bisher der heidnischen Altäre mit Erfolg erwehrt, so mußten sie jetzt erfahren, daß es leichter war, sich einen Jupiteraltar oder einen Apollotempel zu verbitten als Altäre des Herrschers.

Ein solcher Conflict kam im Jahr 39 in dem philistäischen Jamnia vor, das die Juden mit dem alten Namen Jabneh als Judenstadt in Anspruch nahmen, während die Syrer die Stadt als paritätische ansahen. Jamnia hatte zur Erbschaft der Salome gehört, die dort ihre greisen Tage nach Weise der pharisäischen Herodäerinnen in der Gesellschaft würdiger Rabbinen zubrachte, so daß man sie zur Stifterin der Rabbinenschule von Jamnia stempeln will.[1] Von ihr war die Stadt sammt ihrer zweiten Besitzung im Jordanthal an die Kaiserin Livia vermacht worden, und dieses Basilikat wurde damals im Namen des kaiserlichen Fiscus durch Herennius Capito verwaltet.[2] Mag nun wirklich die Rabbinenschule von Jamnia so alten Datums sein, oder waren es die Nachwirkungen der pharisäischen Regierung der bigotten Salome,[3] — kurz die dortige Judenschaft war in ihren religiösen Gefühlen sehr empfindlich und meinte Grund zu haben, auf Herennius Capito zu zürnen. Er selbst war ein Judenfeind und hatte die Abneigung, die er gegen die schwierige Bevölkerung empfand, auch Herodes Agrippa empfinden lassen.[4] In Folge dessen hatten unter dem Patronat der römischen Verwaltung die Syrer häufige Versuche gemacht, die Privilegien der Judenschaft zu brechen, und als sie nun im Hafenverkehr mit Fremden hörten, daß man allenthalben dem Genius des Cäsars Altäre baue, schien ihnen die Gelegenheit, den Besitzstand umzukehren, so günstig wie möglich. Sie errichteten rasch einen Altar aus Lehm und Backsteinen und anderem schlechtem Material, nur um die Gelegenheit nicht zu versäumen, den jüdischen Bann zu brechen. Allerdings riß die Judenschaft den Kaiseraltar sofort nieder, allein Capito, der sich bei dem Kaiser in Gunst setzen wollte, die er, wie die Juden munkelten, bei seiner Rechnungsablage sehr nöthig hatte, erstattete nun einen Bericht über die von der Juden-

[1] Derenbourg, Palestine après les Thalmuds. p. 210. — [2] Vgl. Bd. 1, p. 285. Ant. XVIII; 2, 2. 6, 3. 4. — [3] Ant. XVII; 2, 4. — [4] Leg. ad Caj. M. II, 575. Ant. XVIII; 6, 3. 4.

schaft begangene Majestätsbeleidigung. Er selbst hatte dabei zunächst nur die Absicht, einer Erpressungsklage seines Bezirks, die Agrippa gewiß gern vermittelt hätte, zum voraus die Spitze abzubrechen, allein sein Bericht sollte schwerer auf das jüdische Land niederfallen, als der Schreiber gewünscht haben mochte.

Inzwischen hatte sich auch die heidnische Bevölkerung Alexandriens der gleichen Waffe bemächtigt, um den jüdischen Wohlstand zu treffen, so daß der Kampf nunmehr auf der ganzen Linie zum Ausbruch kam.

---

## 5. Die Judenverfolgung in Alexandrien.

Die Zustände der unruhigen ägyptischen Weltstadt waren in den letzten Jahren des Kaiser Tiberius so befriedigend gewesen, als der tiefe feindliche Gegensatz zwischen Aegyptern, Griechen und Juden es überhaupt erlaubte.[1] Die Provinz selbst bot ein Bild jener Ordnung, die Tiberius rücksichtslos von seinen Dienern verlangte, und ihr Präses, Avilius Flaccus, wird auch von seinen erbitterten Gegnern, den Juden, als ein kluger, umsichtiger, verschwiegener Beamter geschildert, der die anmaßende Kaufmannsaristokratie niederhielt, die alexandrinischen Emeuten streng unterdrückte und im Sinne des Kaisers den verbotenen Hetärien nachspürte, die dafür galten, unter religiösen Vorwänden politische Zwecke zu verfolgen. Die Verordnungen waren verständig, die Schätzungsrollen gerecht, die Disciplin der Truppen tadellos, und da Flaccus den Handel schützte und zugleich dem Haufen der alexandrinischen Sophisten Interesse für ihre Studien zeigte, war es ihm gelungen, diese buntscheckige Bevölkerung zufrieden zu stellen. Selbst die Juden nannten ihn einen klugen Mann, einen guten Mann, einen Mann des Wohlgefallens für Israel, bis sie im letzten Jahre seiner siebenjährigen Verwaltung entdeckten, daß er ein der Hölle entstiegenes Ungeheuer sei.[2]

Daß die Verwaltung des Flaccus von dem Tage an, an dem er die Nachricht von dem am 16. März 37 erfolgten Tode des Tibe-

[1] Vgl. Strabo, Geogr. 17, 1. Philo, in Flaccum, Eingang. — [2] Philo, in Flaccum. M. II, 517.

rius erhielt, das vollkommene Widerspiel seiner seitherigen Thätigkeit darstellte, unterliegt freilich keinem Zweifel. Flaccus hatte zur Partei der alten Kaiserin Livia gehört, der man die Verbannung der Mutter des Caligula, der Witwe des Germanicus, zur Last legte. Aus diesem Grunde hatte er die Thronfolge des Caligula bekämpft und die näheren Ansprüche von Tiberius Enkel verfochten. Als dennoch Caligula succedirte, hielt er sein Schicksal für beschlossen. Zumal als die Nachricht von dem gewaltsamen Ende des jungen Tiberius und bald darauf die vom Tode Macro's eintraf, gab er den Kampf um's Dasein auf und ließ in stumpfem Trübsinn den Dingen ihren Gang. Während bei der Nachricht vom Tode des strengen Herrschers eine doppelt feste Hand nöthig gewesen wäre, um die Alexandriner im Zaum zu halten, hatte der Proconsul nur das eine Interesse, jeden Conflict zu vermeiden, der die Aufmerksamkeit des Kaisers auf ihn ziehen, oder zu einer Klage führen konnte. Die Hauptschreier der Agora, etliche verdorbene Schreiber und Sophisten, hatten aber mit jenem Instinct für Unordnung, der dem professionsmäßigen Demagogen eigen ist, rasch herausgefunden, daß jetzt ihre Zeit gekommen sei, und der sonst so unnahbar gewesene Flaccus, der in Ehren grau geworden war, erlebte den Tag, an dem die „anerkannten Volksführer" mit frecher Stirne ihm in's Angesicht sagten: „Tiberius Nero, auf den du hofftest, ist dahin, Macro deine Stütze desgleichen, nur ein Fürsprecher bleibt dir: das Volk Alexandriens". Ohne Beispiel war es freilich nicht, daß Provinzen ihren Vorstehern solche Deckung versprachen. Lentulus Gätulicus war beispielsweise von Tiberius in ähnlicher Weise bedroht gewesen, da ließ er sich vernehmen, er würde die Mittel gebrauchen, die seine Provinz ihm biete, und war unbehelligt geblieben.[1] So mochte Avilius Flaccus es mit gleichem Mittel versuchen. Ausdrücklich, meint Philo, sei der Pact geschlossen worden: die Alexandriner werden sich für ihren Proconsul verwenden, er wird ihnen dafür die Juden opfern. Allein es lag doch wenig in der Art des römischen Beamtenthums, so mit dürren Worten Pflichtwidriges zu versprechen und nachweisbar beschränkt sich die gesammte Schuld des Flaccus darauf, daß er die Juden nicht schützte und die Alexandriner gewähren ließ.

Auch kamen die Conflicte nicht durch Anschläge der Agora, sondern durch die Provocation der alexandrinischen Juden selbst in Gang.

[1] Tac. ann. 6, 30.

Das tactlose Auftreten des neugeschaffenen Judenkönigs Herodes Agrippa war es, das zuerst wieder den ärgerlichen Nationalitätsstreit aufregte. Im Sommer des Jahres 38 war Agrippa von Rom nach seinem neuen Reiche abgegangen.[1] Der Uebung gemäß hatten neuernannte Beamte sich auf directestem Wege nach ihrer Provinz zu begeben und waren sie genöthigt, durch andere Provinzen zu reisen, so erforderte die Rücksicht auf den dortigen Präses, daß sie in keiner Weise aus ihrer privaten Stellung heraustraten und eben so wenig unnöthig verweilten. Die Gründe für diese Uebung waren jedem einleuchtend, nur eben nicht dem Juden Agrippa. Auch in der guten Jahreszeit der See mißtrauend, hatte er sich für die Reise ein breites alexandrinisches Lastschiff ersehen, das ihn statt nach Ptolemais in den Hafen von Alexandrien brachte. Daß die dortige Judenschaft sich in lauten Demonstrationen ergehen würde, wenn der neugefürstete Herodäer sich öffentlich zeigte, war ihm kein Grund, seine Reise, in der Stille fortzusetzen und trotz der gespannten Verhältnisse in Alexandrien konnte es sich seine Eitelkeit nicht versagen, seinen Königstitel da auszuspielen, wo man ihn vordem nur als wechselflüchtigen Abenteurer gekannt hatte. Das Weitere läßt sich leicht denken, wiewohl Philo mehr die Wirkungen des jüdischen Verhaltens als dieses selbst berichtet.[2] Die jüdische Majestät wurde sofort von den zahllosen Insassen der beiden Judenviertel lärmend begrüßt. Ihr „Marin! Marin!" (unser Herr!) füllte die Lüfte und durch alle Straßen wälzte sich die turbulente, schreiende, aufgeregte Judenmasse mit ihrer zudringlichen Selbstbewunderung und ihrer lauten Unbescheidenheit. Dazu kam der grelle Aufputz von Agrippa's buntscheckigem Gefolge, das mit silbernen Schilden, vergoldeten Waffen und Schmuck überladen, in schreienden Farben wetteiferte, wobei die Juden überzeugt waren, daß ihr König alle Pracht des Proconsuls verdunkle. Für diesen und Flaccus Freunde lag immerhin die Frage vor, ob es sich nur um eine jüdische Tactlosigkeit handele, oder ob es einen tieferen Grund habe, wenn der berüchtigte Busenfreund Caligulas den Umweg über Alexandrien mache und in dieser demonstrativen Weise an einem Orte auftrete, wo den Juden gerade jetzt höchste Vorsicht noth that. Dennoch empfing ihn Flaccus mit der Höflichkeit, die gegenüber dem Günstling des Kaisers

[1] Zur Chronologie vgl. Keim, Jes. v. Naz. 1, 206 u. 234. — [2] Lib. in Flacc. M. II, 521 ff.

geboten war, nur konnte niemand den jüdischen König vor den wenig schmeichelhaften Zurufen schützen, in denen die Landsleute Apions den Gefühlen Ausdruck gaben, die der Ohren erschütternde Enthusiasmus des Judenviertels ihnen erregte. Als Agrippa das Gymnasium und die anderen Prachtbauten besichtigte, sah er sich mit Spottreden aller Art verfolgt, die darum nicht verstummten, weil die Juden mit Entrüstung verlangten, Flaccus solle mit Gewalt diese unharmonischen Stimmen unterdrücken. Die Häupter der Judenschaft, der Alabarch, bei dem Agrippa wohnte, und sein Bruder Philo, vor allem aber Agrippa selbst, konnten die natürliche Folge ihres eigenen Mißgriffs nur als den Ausfluß schändlicher Intriguen des Flaccus begreifen, da sie gar kein Bewußtsein davon hatten, welche starke Provocation für eine griechische Bevölkerung in einem solchen gesteigerten semitischen Auftreten lag. Zumal nach den vorangegangenen Zwistigkeiten und Apions langjährigen Hetzereien, bedurfte es, um Katastrophen herbeizuführen, keiner Zettelungen, wie der König und seine Freunde sie witterten. Daß Agrippa dennoch dem kaiserlichen Gönner diese Auffassung seiner alexandrinischen Erfahrungen nicht verhehlt haben wird, dürfte wohl an sich klar sein und die plötzliche Abführung des Flaccus im Herbst desselben Jahres mag wohl mit den Insinuationen des beleidigten Judenfürsten zusammen hängen. Aber bei all dem hatte seine Eitelkeit den Volksgenossen in Alexandrien einen Handel eingerührt, dessen er sich nicht versehen hatte. Auch nach seiner Abreise dauerten die Demonstrationen fort. Am folgenden Tage griffen etliche hellenische Spectakelmacher einen Blödsinnigen mit Namen Carrabas auf, den die ganze Stadt kannte, da er nackt umherzulaufen pflegte und wegen seiner Gutmüthigkeit von den Knaben zu allerlei Unfug mißbraucht ward. Ihm legten sie einen Binsenmantel um, setzten ihm ein Papyrusblatt als Krone auf und gaben ihm ein Rohr als Scepter in die Hand. Die Jungen schritten mit Stöcken als Leibwache vor ihm her und so trugen sie ihn durch die Judenviertel, während die Menge endlos das „Marin! Marin!" brüllte, mit dem die Juden Tags zuvor Agrippa begrüßt hatten. Neuerdings zürnten nun diese, daß Flaccus nicht die Besatzung einhauen oder zum mindesten den blödsinnigen Carrabas in den Kerker werfen lasse. Schließlich wollten sie selbst sich Satisfaction schaffen und es kam zu Thätlichkeiten. Während so wieder eine jener großen Schlägereien ausbrach, die in diesen gemischten Städten nichts Seltenes waren, warf ein böser Geist

den satanischen Gedanken unter die Masse, die Statue des neuen Kaisers, dem man jetzt überall Heiligthümer weihe, in die Synagoge zu tragen. Damit nahm denn der Kampf sofort die bedenklichsten Dimensionen an, zumal Flaccus sich nicht veranlaßt sah, die Kaiserbilder wieder zu entfernen, was er auch nur auf Gefahr seines Kopfes hätte wagen dürfen. Mochten die Juden sehen, wie sie den Handel durchfochten, den sie sich selbst eingerührt hatten. Vielleicht, daß es Agrippas Insinuationen unschädlich machte, wenn man zu Rom erfuhr, welche Früchte sein Besuch getragen, vielleicht daß es sogar Gott Gajus gnädig stimmte, auch in Flaccus, wie in Vitellius, einen Verehrer seiner Gottheit gefunden zu haben. Jedenfalls sah dieser den weiteren Ereignissen ruhig zu.

Auch mag die Judenschaft an den Kämpfen doch nicht so kinderunschuldig gewesen sein, wie Philo die Sache darstellt, da er selbst ein Edict des Flaccus erwähnt, das die ärgerlichen Auftritte schlechtweg den Juden zur Last legte, die nach Agrippas Berichten über den kaiserlichen Freund wohl eine neue Aera ihres Volkes erwarten mochten. Auch das läßt sich nicht beurtheilen, in wie fern die Juden berechtigt waren, außer den beiden Judenvierteln noch weitere Geschäftslocale und Wohnungen an anderen Plätzen in Besitz zu nehmen. Jedenfalls ward plötzlich die Losung ausgegeben, daß die vereinzelten Judenhäuser zu stürmen seien und eben, als die Juden in loyaler Trauer über den Tod der kaiserlichen Schwester Drusilla ihre Locale geschlossen hatten, brach die Verfolgung aus. — Auch jetzt schritt Flaccus nicht ein, sondern verlangte im Gegentheil, daß die Judenschaft sich auf ein Viertel zu beschränken habe, so daß ihr im Ganzen über vierhundert Häuser gewaltsam aberkannt wurden.[1] Das ihr belassene Quartier reichte nun aber keineswegs für die massenhaft angewachsene Bevölkerung aus. Die Vertriebenen bauten sich in den allein noch freien Ueberschwemmungsgebieten des Kanals ungesunde Hütten, suchten in den öffentlichen Bauten und Gräbern einen Unterschlupf, und zogen sich theilweise selbst in die Katakomben und Kloaken zurück.[2] Nun aber genügte es dem Pöbel bereits nicht mehr, die verlassenen Judenhäuser gestürmt zu haben, auch die ankommenden Schiffe der Juden wurden geplündert, die jüdischen Arbeiter von den Werften vertrieben,

[1] In Flaccum M. 531. — [2] Uebereinstimmend: In Flaccum M. II. 525 f. u. Leg. ad Caj. 563.

und wo ein Jude sich in den heidnischen Stadttheilen zeigte, eine tödtliche Hetzjagd auf ihn angestellt. Aber auch die eigentliche Judenstadt war schwer betroffen, da der Handel aufhörte und die Darleihen nicht zurückgezahlt wurden, zumal da, wo die Pfänder bei der Unordnung abhanden gekommen waren.

Nachdem man so weit gegangen, boten auch die verbrieften und verbürgten religiösen Privilegien der Judenschaft keinen Schutz mehr, und der Proconsul wollte nun nicht mehr gestatten, daß die Juden sich am Sabbath den öffentlichen Angelegenheiten, Vorladungen und dgl. entziehen dürften. Denn in diese Zeit fällt wohl das herrische Wort jenes ungenannten Proconsuls, das Philo im zweiten Buch von den Träumen berichtet, der eine jüdische Deputation anherrschte: „Wenn ein feindliches Heer über euch hereinbräche, oder eine Ueberschwemmung, oder furchtbare Wetter, Erdbeben oder andere Naturerschütterungen dieser Art, würdet ihr dann auch euern Sabbath in gewohntem Nichtsthun feiern? Gewiß nicht! Ihr würdet alle jene Grillen fahren lassen, und für eure, eurer Weiber und Kinder Rettung und für Sicherung eures Vermögens mit großer Emsigkeit sorgen. Nun höret, was ich euch sage. Ich bin für euch Krieg, Ueberschwemmung, Pest, Erdbeben und alles der Art, ich bin für euch, mit einem Wort, das böse Verhängniß und werde euch zwingen, nach meinem Willen zu handeln und jene Gebräuche hintanzusetzen". An Frieden war in der That nicht zu denken, so lang Flaccus, auch wenn er wollte, die Heiligthümer der Juden nicht sichern konnte, und da trotz Philo's Schweigen es deutlich ersichtlich ist, wie auch die Juden Gewalt mit Gewalt abtrieben, so fand der Proconsul für angemessen, mit Processen gegen sie vorzugehen. Achtunddreißig Vorsteher wurden im Circus mit Umgehung der üblichen Rechtsformen durch den Lictor abgestraft, andere auf's Rad geflochten, andere als Aufrührer gekreuzigt. Unter dem Vorwand, nach Waffen zu suchen, nahm man Haussuchungen vor und schleppte selbst Frauen vor die Richter. Als ihnen nichts bewiesen werden konnte, verlangte man als Beweis ihrer Loyalität Genuß unreiner Speisen. So empört die Frauen über diese Mißhandlung waren, die Zeiten der makkabäischen Mütter waren doch vorüber, sie waren so vernünftig, das Fleisch zu essen und gingen nach Hause. Nur wenige weigerten sich und bezahlten ihren Stolz mit Leben oder Gesundheit. In so empörender Weise dauerte der ungleiche Kampf ganze Wochen. Wo ein Jude sich blicken ließ, ward er mit Steinen verfolgt, erschlagen

und seine Leiche durch die Straßen geschleift. Immer noch machte man neue Judenhäuser ausfindig und setzte sie in Brand oder man errichtete gar aus dem zertrümmerten Hausrath einen Scheiterhaufen und warf die Insassen in die Flammen.[1] Die obrigkeitliche Gewalt aber lieh dem Pöbel noch obenein ihre Truppen, sobald der Widerstand der Juden von einigem Erfolg war. Während Flaccus in dieser pflichtvergessenen Weise die Judenschaft aufopferte, entging er freilich der Anklage des alexandrinischen Volks, dessen Hauptschreier an der Spitze des Unfugs standen. Um sich aber auch gegen die Judenschaft sicher zu stellen, beförderte seine Kanzlei das Huldigungsschreiben nicht, das ihm die Juden zur Uebermittelung anvertraut hatten, und schickte dem designirten Nachfolger Manius Maximus statt dessen einen Bericht, der den Juden selbst die Schuld des ganzen Bürgerkriegs zuschob.[2] Inzwischen war die Beseitigung des Flaccus bereits beschlossene Sache, noch ehe der Schmerzensschrei der Judenschaft das Ohr des Gajus erreicht hatte. Entweder hatten Agrippa's Berichte bereits gewirkt, oder Caligulas Rache an dem Gegner seiner Ansprüche war von selbst gereift. Am Hüttenfest des Jahres 38 vernahm die Judenschaft zu ihrer Freude die Kunde, der Proconsul sei nächtlicher Weile auf besonderen Befehl des Kaisers durch Centurio Bassus verhaftet worden. Ein gehässiger Proceß gegen ihn nahm nun seinen Anfang, in dem die Maulhelden der Agora sich auf Kosten des Gefangenen heraus zu lügen suchten und frech als Ankläger des Mannes auftraten, den sie selbst in den letzten Monaten so schnöde mißbraucht hatten. Schließlich ward der Proconsul nach Andros verwiesen, wo er nach Philo in den Wäldern und Schluchten seine Reue klagte und verzweifelnd zum Himmel empor rief: „Herr der Menschen und der Götter! Also kümmert Dich doch der Juden Geschick und sie lügen nicht, wenn sie sagen, daß sie Dich zum Fürsorger hätten"? Erst der Mörder, den Gajus schickte, machte den Qualen des reuigen Sünders ein Ende.

Indessen, der schmähliche Untergang des Flaccus half den Juden Alexandriens nichts. Der neue Proconsul so wenig als der frühere fand gerathen, die Statue des Caligula aus der Synagoge zu entfernen, wohin der Pöbel sie gestellt hatte und die durch die Verhaftung des Flaccus auf kurze Zeit beschwichtigte Judenhetze nahm bald einen neuen Anlauf. Die Bäume vor den Synagogen wurden niedergehauen

[1] M. 526. — [2] In Flacc. M. II, 527.

und die Gebäude selbst in Brand gesetzt. Die große Hauptsynagoge aber wurde durch eine eherne Colossalstatue zum Tempel des Gajus geweiht, zu welchem Zweck man aus dem Theater der Kleopatra noch ein broncenes Viergespann herbeischleppte und vor dem Bilde aufstellte, um der ganzen Sache ein Ansehen zu geben. Seit dreihundert Jahren, seit die Stadt überhaupt stehe, behaupteten die Juden, sei ein solcher Frevel nie vorgekommen. Sie stellten dem Proconsul vor, daß es sogar Majestätsbeleidigung sei, was die Hellenen da trieben, wenn sie das einem Weibe geweihte Gespann einem Manne, wenn sie dem Gotte alte, schadhafte Rosse weihten. Alexandriens Juden seien loyal, der Proconsul möge aber bedenken, wie Untreue und Undank gegen Gott auch Untreue gegen den Kaiser im Gefolge haben werde und wie es nicht im Interesse des Reichs liege, wenn ein Bevölkerungstheil moralisch zu Grunde gehe, der bis zur Stunde dem Reiche gute Dienste geleistet. Allein alles, was zu erreichen war, war die Absendung einer Gesandtschaft von fünf Aeltesten[1] an Gajus, an deren Spitze man Philo stellte. Sofort ernannten auch die Hellenen ihrerseits eine Delegation, für die Apion den Sprecher machte.[2] Damals wohl war es, daß Apion seine sämmtlichen Schmähungen gegen die Juden in ein Buch zusammen trug, dessen zweiter Abschnitt von den Uebergriffen derselben in Alexandrien handelte und das den Satz aufstellte, daß die Duldung des Judenthums im Reich von der Betheiligung am Cäsarendienst abhängig zu machen sei.[3] Beide Parteien hatten so ihre natürlichen Repräsentanten entsendet, nur aber war zu fürchten, der Gott zu Rom möchte für die Schnurren eines Apion ein geneigteres Gehör haben als für die religiösen Gründe des weichen Philo. Denn bereits verlautete, daß Gajus ganz erfüllt sei von dem religiösen Eifer der Alexandriner. Der neue Tempel in der zweitgrößten Stadt des Reichs freute ihn nicht wenig, zumal er Thor genug war, an die Aufrichtigkeit der alexandrinischen Verehrung zu glauben. Man redete sogar davon, er gehe mit dem Gedanken um, den Sitz seiner Regierung unter seine getreuen Alexandriner zu verlegen. In Italien angelangt, erfuhren die Gesandten bald, daß der Kaiser die Berichte aus Alexandrien zur Zeit jeder anderen Lectüre vorziehe und daß die zahlreichen Aegypter seines orientalischen Hofstaats ihn nach Kräften gegen die

[1] Leg. ad Gaj. 572. — [2] Ant. XVIII; 8, 1. — [3] Jos. Contra Ap. 2, 6. — [4] Suet. Cal. 49.

Juden aufbrächten. Vermittler waren nirgends zu finden, denn niemand hatte Neigung, den Kaiser gerade bei seiner fixen Idee anzufassen. So mußte die Deputation sich entschließen, sich direct an Caligula zu wenden und ihm eine Beschwerdeschrift über die Zustände in Alexandrien zu überreichen, wie sie allerdings bereits ausführlicher durch Herodes Agrippas Vermittlung an Caligula gelangt war. Es gelang auch, dieselbe in Anwesenheit des Kaisers dem dienstthuenden Hofbeamten zuzustellen, als Caligula eben aus den Gärten der Agrippina kam. Die Gesandten erhielten sogar die Zusicherung, demnächst zur Audienz zugelassen zu werden. In dieser Aussicht folgten die Alexandriner dem Kaiser nach Puteoli, als das Hoflager dorthin verlegt ward. Mit lebendiger Erinnerung malt Philo die Scene aus, wie die trauernden Juden Tag für Tag am Strande der ewig herrlichen Bucht von Neapel sitzen und trüben Blicks nach Capreä und in's Meer hinausstarren, harrend der endlichen Ladung in die Gemächer des Wahnsinnigen. Aber Caligula reist, ohne die ersehnte Ladung zu schicken, nach Gallien ab und statt dieser erscheint plötzlich an einem Tage ein jüdischer Bote, der von Schreck zerrüttet, der Stimme vor Thränen und Angst beraubt, nur mühsam die Worte heraus stößt: der Tempel ist verloren, Gajus hat Befehl gegeben, seine Statue im Allerheiligsten aufzustellen. Bald kommen andere, die das Furchtbare bestätigen. Es war der Bericht des Herennius Capito aus Jamnia, dem die Judenschaft diese plötzliche Wendung verdankte. Jetzt hatte die Botschaft, die Philo an Gajus zu bestellen hatte, noch eine ganz andere Bedeutung gewonnen. Nicht mehr um die Synagogen Alexandriens, sondern um die Existenz des Judenthums selbst schien es sich zu handeln. Denn Philo sah mit der Versuchung zur Untreue gegen Gott Israels Vorzug vor den Völkern überhaupt erschüttert, allen heidnischen Lastern sah er Thür und Thor geöffnet, denn mit dem Tempel fiel auch das Gesetz. Da galt es fest zu stehen. Der greise Denker versammelte alle Geister der Propheten in seiner Brust. „Der Herr, sprach er zu seiner Umgebung, will Israel heimsuchen, ob dieses Geschlecht noch dasselbe vermöge, was seine Väter? Unser Volk hat schwerere Prüfungen bestanden, Gott wird auch hier durchhelfen". Aber ihnen war nicht wie den Vätern beschieden, in das Blachfeld der Ebene Sephela nieder zu steigen und gegen die Heiden zu streiten, sondern auf den glatten Mosaikböden des Palastes sollten sie sich als Narren von einem Schranzenthum verhöhnen lassen, das nicht begriff, warum man den

Kaiser nicht auch als Gott verehren wolle, wenn dieser gerade darauf seinen Sinn gestellt habe? Doch erst als Gajus am letzten August 40 von seinem sogenannten germanischen Feldzuge zurückgekehrt war,[1] und die Dinge in Palästina sich schon ein gut Theil weiter entwickelt hatten, gelang es Philo endlich, in Angelegenheiten seiner heimischen Bürgerschaft die erflehte Audienz zu erhalten. Statt im Senat, wie die Gesandtschaft der alexandrinischen Judenschaft meinte erwarten zu dürfen, empfing der Kaiser sie auf seiner Villa zwischen den Gärten des Mäcenas und Lamia, die er mit einander verbunden hatte, unter Beisein der Gartenbeamten. Auch Apion und seine Genossen waren beschieden und der Geist des Gelächters, der die Versammlung beherrschte, war des ägyptischen Witzbolds vollkommen würdig. Wie vornehm sich Philos hohe Persönlichkeit von dem alexandrinischen Spaßmacher abhob, dafür hatten die Lakaien des Gajus keine Empfindung. Als der Kaiser eintrat, warfen sich die Gesandten zur Erde, worauf Caligula sie mit spöttischem Lachen fragte, ob sie die Leute seien, die von seiner Gottheit nichts wissen wollten und sofort Blasphemien hinzufügte, die mitzutheilen Philo sich nicht entschließen kann. Die alexandrinischen Gegner benutzten denn sofort diese Lage, um die Juden zu beschuldigen, daß sie nicht bloß die Errichtung von Kaiseraltären verweigerten, sondern auch die Opfer für das Heil des Kaisers unterlassen hätten. Philo wies im Gegentheil nach, daß die Judenschaft drei Mal Hekatomben geschlachtet habe für das Wohl des Kaisers, zuerst bei seinem Regierungsantritt, dann bei seiner Genesung von der Krankheit, endlich für seinen germanischen Sieg. „Aber mir habt ihr nicht geopfert, erwiederte Gajus, sondern einem anderen Gott. Welchen Nutzen hatte davon meine Gottheit?" Den Juden erstarrte das Blut in den Adern ob solcher Lästerung, doch waren sie der Antwort überhoben, denn Gajus war bereits im nächsten Saale und machte Bemerkungen über dessen Mängel, während seine Umgebung mit den Gesandten Späße trieb, wie auf dem Theater. „Plötzlich, sagt Philo, trat er wieder an uns heran und fragte in ernstem Tone, warum uns das Schweinefleisch verboten sei?" Bei dieser Frage brachen Apion's Freunde in ein solches Gelächter aus, daß ihnen dieser Mangel an Hofsitte verwiesen werden mußte, auch machte Philo darauf

[1] Die Gesandten berufen sich Leg. ad Cajum 598 darauf, daß sie für den Sieg über die Germanen im Jahr 39 geopfert hätten.

aufmerksam, daß die Aegypter sich im selben Fall befänden, während hinwiederum anderen Nationen das Hammelfleisch unrein scheine. „Die haben Recht, das schmeckt schlecht", war die kaiserliche Antwort. Sobald nun aber der Philosoph zu einer weiteren Apologie ausholen wollte, ging der Kaiser von Saal zu Saal weiter, befahl an einigen Fenstern das Licht durch Milchglas zu dämpfen und fragt wohl auch wieder dazwischen, aber ohne die Antwort abzuwarten ist er schon weiter im nächsten Zimmer, wo er gemalte Tische zu befehlen hat. Müde, erschöpft, verzweifelnd baten da die Juden in ihrem Herzen Gott, er möge sie aus der Gewalt dieses falschen Gottes retten, denn sie glaubten nicht anders, als schließlich zu einem der scheußlichen Kampfspiele des Tyrannen verurtheilt zu werden. Allein Gajus befand sich in der erhabenen Stimmung, in der er seine Gegner nur bemitleiden konnte. „Jene Menschen sind weniger bös als unglücklich und thöricht, wenn sie verkennen, daß mir die Natur eines Gottes zu Theil geworden", so lautete der Bescheid. Er entließ Philo ohne Strafe, aber auch ohne Antwort. Die Verfolgungen in Alexandrien dauerten fort und der Alabarch Alexander selbst, Philos Bruder, ward in Gefangenschaft abgeführt.[1] Der Kampf der Volkstheile schien damit entschieden und die Späße des Apion hatten den Sieg davon getragen über Philos tief religiöse Persönlichkeit. Aber nicht in Alexandrien, sondern in Jerusalem lag die Entscheidung und bereits hatte der Kampf sich dort so tragisch gestaltet, daß Philo's Mission zu Rom der Judenschaft selbst aus dem Gedächtniß kam.

## 6. Das Attentat auf den Tempel.

Könnte an die Thaten des Caligula überhaupt der Maßstab der politischen Klugheit angelegt werden, so müßte man sich, ganz abgesehen von religiösen Gründen, über die Tollheit wundern, mit der der neue Cäsar sich an der Arabergrenze Händel machte, nachdem noch eben sein Vorgänger die Zufriedenheit dieser Provinz mit großen Concessionen erkauft und nachdem des Aretas Einfall in

[1] Ant. XIX; 5, 1.

Damaskus vor zwei Jahren deutlich gezeigt hatte, wie zweifelhaft es gerade hier mit dem Römerfrieden bestellt sei. Die Kaiserbüsten aber zum Grund eines Zerwürfnisses gerade mit der ägyptischen Judenschaft zu machen, sah fast wie ein Hohn auf die sprüchwörtliche Servilität derselben aus, über die die Griechen Alexandriens stets gespottet hatten. Auch fiel der Blitz von heiterem Himmel. Caligulas Aufhebung der Gesetze seines Vorgängers gegen die Hetärien war von den Juden als Begünstigung der Synagogenverbände gedeutet worden[1] und der Frieden mit Rom schien den Juden nie gesicherter als in dem Augenblick, in dem Galiläa und Peräa einen Herrscher erhalten hatte, der als Busenfreund des Kaisers Roms Gnade den Juden zu verbürgen und verbriefen schien. Die Hekatombe, die die Priesterschaft von Jerusalem für die Genesung Caligulas darbrachte, zeigt auch deutlich genug, wie man meinte, an dem Freunde der Herodäer einen ganz besonderen Gönner zu besitzen.

Da traf bei Petronius im Jahr 39 in Antiochien der Befehl ein, drei Legionen der Euphratarmee an sich zu ziehen,[2] Judäa zu besetzen und im Tempel zu Jerusalem eine Statue des Kaisers mit der Aufschrift: „Zeus, der Erscheinende, der Neue, Gajus", aufzustellen. P. Petronius, Abkomme eines altehrwürdigen Hauses, das seinen Namen bis in die Etruskerzeiten hinaufleitete, war schon unter Tiberius Proconsul von Asien gewesen und war nach Abberufung des Vitellius dessen Nachfolger in Syrien geworden. Von Augustus und Tiberius, unter denen er seine Schule gemacht hatte, an eine andere Auffassung der Aufgaben des Regiments gewöhnt, vernahm Petronius mit Kopfschütteln, daß Cäsar Caligula ihm die Hälfte der Orientarmee zur Verfügung stelle, um einen Tempel zu entweihen, ein kaum beruhigtes Volk neuerdings zu verstören und an der schwächsten Grenze des Reichs den unheimlichsten aller Kriege, den um die Religion, zu entfesseln. Unter diesen Umständen beschloß Petronius die Ausführung des Befehls nicht zu übereilen, denn, wenn auch seine Furcht vor den Juden und etwaigen Zuzügen vom Euphrat und den kleinasiatischen Judenvierteln nicht so groß gewesen sein wird, als Philo sich einredet, so widerstrebte es doch seinem rechtlichen Sinn, aus so knabenhaftem Anlaß, ein Blutbad anzurichten. Auf der anderen Seite war es aber auch nicht gerathen, dem Befehl des Kaisers Widerspruch entgegen zu setzen, zu-

[1] Dio 60, 6.

mal in Antiochien selbst ein Krieg gegen die Juden keineswegs unpopulär war. Da nun kein Befehl vorlag, eine fertige Statue, mit neuem Haupte versehen, hinaufzubringen nach Jerusalem, was auch eine doppelte Tempelschändung bedingt hätte und vom Kaiser vielleicht gar übel vermerkt worden wäre, ertheilte Petronius den Auftrag, in einer der sidonischen Erzgießereien eine solche erst anzufertigen.

Im Herbste 39 brach er wirklich mit zwei Legionen[1] und zahlreichen Hülfstruppen nach Ptolemais auf, wo er Winterquartiere bezog und den Hohenpriester und die Tempelobersten von Jerusalem zu sich beschied, um sie über die Absichten des Kaisers in Güte zu verständigen. Der Hohepriester Theophilus, Hannas Sohn, ohne Zweifel auch der alte Hannas selbst und die übrigen Mitglieder des hohenpriesterlichen Hauses erschienen in Ptolemais, allein den Vorschlag, der hier ihrer wartete, konnte kein Sadducäer und kein Pharisäer, kein Hellenist noch Hebräer anders als mit den Worten beantworten: — „nur nach unserem Tode!" Als vollends die Kunde des Ungeheueren im heiligen Lande selbst sich verbreitete, wollte die Ebene Phöniziens die Judenschaaren nicht fassen, die aus allen Thälern herabströmten und das ungastliche Land bedeckten. Städte, Burgen, Weiler Galiläa's und Judäa's verödeten. Denn was waren die Schilde des Pilatus, was die Adler des Vitellius, was die Beraubung des Korban gegen diesen Plan, mit dem sich zu erfüllen schien, was im Buche Daniel für die letzte Zeit von der Errichtung des Gräuels an heiliger Statt geschrieben stand? Wie eine Wolke lagerte sich die Schaar der Wallfahrer über Phönizien und die Bewohner von Ptolemais glaubten taub zu werden von dem verzweifelten Schreien der heißblütigen Bittsteller. In sechs Colonnen geordnet, Greisinen, Frauen und Mädchen, Greise, Männer und Knaben, rückte schließlich die Schaar vor den Palast des Proconsuls und als der Römer auf der Estrade erschien, warfen sich sämmtliche Züge unter flehendem Geschrei und kläglichen Geberden zur Erde. Näher gerufen, treten die Aeltesten mit Staub bestreut, in Thränen aufgelöst, die Hände auf dem Rücken herzu, in endloser Beredtsamkeit die ganze Geschichte ihrer Loyalität, ihres Gehorsams gegen Vitellius, ihrer Opfer, ihrer Gebete dem Römer vortragend. Ihre ganze Habe bieten sie Gajus zum Geschenk, falls der Tempel so bleiben dürfe, wie die Väter ihn überliefert. Der Anblick des schutzlos flehenden

[1] Nach Ant. XVIII; 8, 2 zwei, nach Bell. II; 10, 1 dagegen drei.

Volkes machte tiefen Eindruck auf Petronius und seine Umgebung. Zwar direct eine Gesandtschaft an Caligula zu gestatten, wagte Petronius nicht. Aber er suchte die Sache noch weiter hinauszuschieben, um indirecten Vermittelungen Raum zu lassen. Indem er den Künstlern in Sidon einschärfte, nach dem Grundsatz zu verfahren: „Was lange währt, wird gut", entzog er sich den jüdischen Massen, die bekümmert heimkehrten. Unmuthig, mit nur halb verhehlten Flüchen auf den Gott in Rom, nahm er zu Anfang des Jahres 40 das verdrießliche Geschäft neuerdings in Angriff. Zur Zeit der Frühlingsaussaat finden wir ihn in Tiberias, der Residenz des Herodes Agrippa. Der König selbst hatte sich bereits wieder aus dem Wege gemacht und war, ohne nach der einen oder anderen Seite compromittirt zu sein, in Rom eingetroffen.[1] Dafür trat sein Bruder Aristobul, überall sein Gegenfüßler, und Helkias der Alte, der zweite Gemahl seiner Mutter Bernice, sammt anderen Judenfürsten dem Proconsul sehr entschieden entgegen und bald war das ganze Thalbecken des Genezareth eben so von Menschen überdeckt, wie im vorigen Jahre die Ebene von Ptolemais. Auf Petronius Frage, ob sie den Krieg wollten, hieß wiederum die Losung: Nein, aber den Tod! Vielleicht hatte der Proconsul auf die dringende Feldarbeit gerechnet, als er gerade zur Zeit der Frühlingsaussaat vorzugehen beschloß, aber die Rechnung war falsch. Bereits 40 Tage ruhte alle Arbeit, kein Feld ward bestellt und es war sicher, daß man im Herbst Hungersnoth haben werde. Allein die Menge blieb vor Tiberias liegen und weinte um ihren Tempel. Endlich gelang es Aristobul und Helkias, den weich gewordenen Römer zu einem neuen Berichte an Gajus zu bestimmen. Der Vorwand war dünn genug, aber es war doch immer ein Vorwand. Petronius hatte gehört, Gajus gedenke im Herbst, Aegypten und Palästina zu bereisen. Dann meinte der Proconsul würde es dem Cäsar doch wohl schwerlich angenehm sein, eine Hungersnoth in diesen Gebieten anzutreffen, nun aber seien die Juden ein solch verkehrtes Geschlecht, daß sie wegen des Tempels die Aussaat unterließen, weßhalb der Proconsul um neue Verhaltungsmaßregeln bitte. Wenn er keinen Gegenbefehl erhalte, werde er indessen vorgehen, sobald die Statue in einer des Kaisers würdigen Weise vollendet sei. Damit war denn eine neue

[1] Ant. XVIII; 8, 7. Dio 59, 24.

Frist gewonnen. Der Proconsul kehrte nach Antiochien,[1] die Juden nach Hause zurück und daß reichliche Regengüsse ihnen die nachträgliche Bestellung ihrer Felder erlaubten, ward als ein gutes Zeichen gedeutet. Doch blieb die gespannte Stimmung und jedes Ohr horchte nach Westen, welche Kunde die nächsten Schiffe bringen würden? Als Caligula, der zu jener Zeit in Gallien war, den Bericht las, erblaßte er vor Zorn und drohte zuerst dem Präses den Kopf vor die Füße zu legen[2]. Dann aber besann er sich, daß Petronius an der Spitze der Euphratarmee stehe und beruhigte sein wildes Herz mit dem Gedanken, schließlich würde auch die Statue in Sidon fertig werden. Die Dinge kamen darum in's Stocken, um so mehr als Caligula eben jetzt mit seinen Feldzügen gegen Germanien und Britannien beschäftigt war, mit denen er in des Vaters Fußtapfen treten wollte.

Gajus war nämlich, nachdem er den gesammten Schatz des Tiberius vergeudet hatte, nach Gallien abgegangen, um dort einen neuen Schauplatz für seine Plünderungen aufzusuchen. Noch im Herbst 39 überschritt er den Rhein und führte das denkwürdige Kampfspiel auf, in dem die Germanen seiner Leibwache die Deutschen vorstellen mußten, die er dann auf's Haupt schlug, wofür ihm der Senat den Triumph bewilligte. Den Winter blieb er in Lyon, den gallischen Adel brandschatzend, indem er das alte Mobiliar seiner Villen in Anwesenheit des Lictors an die Meistbietenden versteigerte. Im Frühjahr 40 rückte er mit einem Heer von 250,000 Mann nach Nordfrankreich, um nach Britannien überzusetzen. Aber statt die Ueberfahrt zu wagen, wurden Muscheln gesammelt, Poseidon für besiegt erklärt und der Rückweg angetreten. Am 31. August 40, seinem Geburtstag, zog er dann im Triumph in der Hauptstadt ein und nun konnten die Verhandlungen mit den Juden wieder ihren Fortgang nehmen.

Diesmal fiel die Hauptaufgabe dem König Herodes Agrippa zu, denn wenn des Königs Judenthum und sein Verhältniß zum Kaiser, mit welchen beiden er gleichmäßig prunkte, auch nur einen Deut werth war, so hatte er die Pflicht und Schuldigkeit diesen Conflict zu lösen. In der That ist zuvor schon die Rede von einer

---

[1] Bell. II, 10, 5. — [2] So Philo. Anders Josephus XVIII; 8, 8. Aber Philo stand den Dingen näher und Josephus widerspricht seiner eigenen Chronologie.

Bittschrift, verfaßt von Philo, die Agrippa bestellt habe.[1] Die Audienz dagegen, die der König bei seinem alten Freunde nach so langer Trennung nachsuchte, hätte fast ein übles Ende genommen. Der Kaiser stieß furchtbare Drohungen gegen die Juden aus und Agrippa war so weise, bei den ersten Donnerworten des Gottes und einer der Grimassen, die er zum Schrecken der Menschheit, wie Sueton erzählt, vor dem Spiegel einzustudiren pflegte, sofort in tiefe Ohnmacht zu fallen. Vielleicht daß er nur so der Forderung sich entzog, die übliche Anbetung zu leisten. Philo freilich malt es rührend aus, wie der Gastfreund sechsunddreißig Stunden ohne Bewußtsein lag, und bei seinem Erwachen meinte, noch in der Nähe des Schrecklichen sich zu befinden. Mag nun die Ohnmacht wirklich oder simulirt gewesen sein, zu seinem Heile war sie jedenfalls, denn Caligula war durch diesen überwältigenden Eindruck seiner Persönlichkeit versöhnt und das alte gute Vernehmen war zum Verdruß der Römer bald wieder hergestellt.[2] Eine neue Bittschrift ward jetzt von dem Kranken abgesendet, nach Philos Analyse nicht ungeschickt abgefaßt. Der Verfasser erinnert, wie Augustus und Agrippa den Tempel geehrt, wie Tiberius ihn gegen die Einbrüche des Pilatus geschützt, selbst die Erlasse des göttlichen Augustus marschiren auf, ein Testament, von dem kein Cäsar wissentlich abweicht, und so läßt der Verfasser rhetorisch die Imperatoren flehen bei dem Imperator, die Cäsaren bei Gajus Cäsar und die Ahnen bei dem Enkel. „Eiserne Ketten, ruft der Freund, hast du mir abgenommen, willst du mich mit anderen fesseln, die das Gewissen schmerzen?"

Von solchem Schreiben weiß der spätere Josephus nichts. Bei ihm geht alles noch theatralischer zu. Der Kaiser nimmt zum Zeichen erneuter Huld eine Einladung bei Agrippa an, worauf der König allen seinen Witz zusammen rafft, um ein Gelage herzurichten, das an Köstlichkeit der Speisen, an Abwechselung und Ueberraschungen aller Art das Höchste leistet. Selbst Gajus Caligula war von dieser Herrlichkeit seines Freundes begeistert und mit gewohnter Majestät befahl er Agrippa, sich von ihm eine Gnade auszubitten. In tiefster Demuth bat nun Agrippa, der Kaiser möge seinen thörichten Landsleuten das Aufstellen des Bildes im Tempel erlassen. Caligula biß sich auf die Lippen und gewährte, was er in dieser Situation nicht

[1] Leg. ad Gaj. M. 572. — [2] Vgl. Dio 59, 24.

abzuschlagen vermochte. So Josephus. In einem wie dem anderen Falle war doch auch mit dieser Wendung die Sache nicht zu Ende.

Caligulas Stimmung blieb eine getheilte und statt den Stein vom Herzen des Volkes hinwegzunehmen, befahl er zwar Petronius, am Tempel nichts zu ändern, aber außerhalb der Stadt solle niemand an Errichtung von Cäsarien verhindert werden und wer sich an einem solchen neu errichteten Heiligthum vergreife, sei zur Bestrafung nach Rom abzuführen. Natürlich bauten jetzt alle Judenfeinde Altäre, nicht um Gajus zu ehren, sondern um die Juden zu ärgern und die Priesterschaft befand sich in dem eigenthümlichsten Dilemma. Ließ man die Entheiliger der Landschaft gewähren, so gewöhnte sich das Volk an die Gräuel und die Entweihung auch des Tempels war nur eine Frage der Zeit, stellte man der Schändung der Landschaft Widerstand entgegen, so war zu erwarten, Gajus werde zur Strafe auf seine früheren Erlasse zurückkommen. In der That ging die Sage, der Kaiser lasse in Rom eine neue Statue fertigen, nachdem die von Sidon beseitigt war und werde, wenn er demnächst nun auch den Orient mit seiner Anwesenheit beglücke, dieselbe durch raschen Ueberfall im Tempel aufbauen lassen. Dazu kam, daß trotz der Concession an Jerusalem, in Aegypten die Judenverfolgung fortging und allmählig alle Synagogen in Kaisertempel verwandelt worden waren.

Noch bis in die letzten Tage des Tyrannen müßte nach Josephus die Correspondenz auch mit der syrischen Regierung über diese Sache gewährt haben. Denn Petronius empfing zur Strafe dafür, daß er die Geschenke der Juden höher geachtet als den Willen des Kaisers, den Auftrag, sich selbst für seinen Ungehorsam die Strafe zu bestimmen. Indessen, noch ehe dieser letzte Erlaß in die Hände des Proconsuls gelangte, war in Palästina schon die Nachricht eingetroffen, daß Caligula ermordet worden sei und verscharrt in denselben Gärten des Lamia, wo er Philo und seine Begleiter so schnöde verhöhnt hatte. Sein Wahnsinn hatte in den letzten Monaten große Fortschritte gemacht, aber ein Ende fand das Narrenregiment doch erst, als es nicht mehr blos Verwandten und Rivalen, sondern auch Freigelassenen und Soldaten schrecklich zu werden anfing. Schon seiner Großmutter Antonia hatte Gajus, als sie ihn zur Vernunft mahnte, das beherzigenswerthe Wort zugerufen: „Bedenket, daß mir alles und gegen alle zu thun erlaubt ist". Als er einst zwischen den beiden Consuln einherschreitend laut auflachte und die Herren zuvorkommend fragten, warum er lache,

erhielten sie zur Antwort: „Ich dachte daran, daß ich euch jeden Augenblick könnte köpfen lassen". Seiner vierten Gemahlin, (die zweite und dritte hatte er ihren Männern nur weggenommen, um sie baldigst wieder fortzuschicken)[1], der verbuhlten Cäsonia küßte er den schönen Nacken mit der verbindlichen Wendung, auch diesen schönen Hals könnte ich fallen machen,[2] und als eines Tages das Volk im Circus seine Beifallssalve nach der falschen Seite abgab, rief er wüthend, o daß ihr einen Hals hättet.[3] Aehnlicher geflügelter Worte gab es unzählige, und die geflügelten Thaten folgten nur zu häufig nach. Er erklärte, beim nächsten Wechsel, sein Leibroß Incitatus zum Consul ernennen zu wollen und die Römer glaubten daran. Einstweilen ward Incitatus gehalten wie ein vornehmer Mann. Er hatte eine Villa, Leibwächter, die sorgten, daß er nicht im Schlafe gestört werde, er dinirte am gleichen Tisch mit den Senatoren, Caligula schwur bei seinem Leben und Glück und trank ihm aus goldenem Pocale zu und hätte der Cäsar länger gelebt, so würde Incitatus die Würden der Fabier und Scipionen bekleidet haben. Das Volk begnügte sich zu lachen und der Senat zitterte. Auch daß zahllose Hinrichtungen aus Laune oder Habsucht die Steigerung der Bösartigkeit des Wahnsinns bekundeten, regte keinen Widerstand auf. Man hörte, daß der Tyrann bei der Tafel Hinrichtungen vornehmen ließ, um seinen Appetit zu reizen, aber das entsprach ja dem Uebrigen.[4] So hatte man seiner Rückkehr aus Gallien mit Grausen entgegengesehen. Der Deputation, die ihn zur Heimath einladen und damit gnädiger stimmen sollte, hatte er mit einem Schlag an sein Schwert geantwortet: „Kommen werd' ich und dieses mit mir".[5] Er hielt Wort und die Zahl seiner Blutbefehle ward nur noch durch die Scheußlichkeit ihrer Ausführung übertroffen. Zum Glück für die Welt gelang es einem der Inquirirten, ihn gegen seine nächste Umgebung mißtrauisch zu machen. So kamen die Freigelassenen mit dem Prätorianerpräfecten überein, daß es nun Zeit sein dürfte, einen Wechsel vorzunehmen. Zum tödtlichen Streich erbot sich der Tribun Chärea. Der Mann hatte unter Germanicus in Ehren gedient, da er aber eine dünne Castratenstimme hatte, geruhte Caligula ihn zu verhöhnen, indem er ihm Losungen wie Cupido, Priapus, Venus und dgl. ertheilte, die

[1] Suet. Cal. 25. — [2] Ibid. 33. — [3] Ibid. 30. — [4] Ibid. c. 32. — [5] Suet. Cal. 49.

dann das Gelächter der anderen Offiziere erregten. Um vor den uneingeweihten Prätorianern sicher zu sein, faßte man den Vorsatz, den Tyrannen in Gegenwart des im Theater versammelten Volks niederzustoßen. Die That wurde am 24. Januar 41 vollbracht, als Caligula das Schauspiel eben verlassen hatte. Aber kaum hatte die Nachricht sich in die Casernen verbreitet, als die Germanen zu den Schwertern griffen. Gladiatoren und Sklaven schlossen sich ihnen an und eilten vor das Theater, um gegen Schuldige und Unschuldige zu wüthen. Andererseits schlachteten die Verschworenen Caligula's Weib, Cäsonia, und ihr kleines Mädchen über dem Leichnam ihres Gatten erbarmungslos hin. So schwankten die Dinge hin und her, als ein Trupp Prätorianer zufällig Claudius, den Oheim des Ermordeten, aufgriff und ihn sofort zum Kaiser ausrief.

## 7. Religiöse Rückwirkungen.

Daß die Schreckenszeit der Jahre 39 und 40, in denen die jüdische Bevölkerung aller Orten zwischen Furcht und Hoffnung erbarmungslos hin und her geworfen worden war, tiefe Spuren in dem Gemüthe des Volkes zurückließ, ist nicht zu verwundern. Die römische Verwaltung begegnete noch nach Jahrzehnten einem tiefen Mißtrauen, und Tacitus weiß geradezu von der Furcht der Juden vor der Wiederkehr jener gottlosen Befehle zu berichten.[1] Die Vorsprecher der Tempelschändung, obwohl sie vom öffentlichen Leben sich jetzt zurückzogen, blieben der Judenschaft unvergessen, und Josephus weiß mehr erbauliche als geziemende Geschichten vom Ende Apions zu berichten.[2] Selbst den Christen blieb der Name des großen Lästerers Apion in Erinnerung. In den clementinischen Recognitionen erscheint Apion als Kuppler und Jugendverführer, der von der griechischen Götterlehre praktische Anwendungen unsittlichster Art macht und dennoch Juden und Christen als gottlos verfolgen möchte. Auch sonst wird er als

[1] An. 12, 54. — [2] Ap. 2, 13.

Verkläger des heiligen Volkes, als Diabolos und Satan in christlichen Apokryphen erwähnt.[1]

Wichtiger sind doch die mittelbaren Rückwirkungen dieser Jahre auf das religiöse Bewußtsein.

Wie es dem griechischen Volke eigenthümlich war, was es lebte und erduldete, in dem Gebiete der Kunst zu verwerthen und zum Schönen zu verklären, so war es dem Genius des hebräischen Volkes gemäß, alle seine Erfahrungen zur Bereicherung seines religiösen Vorstellungskreises zu verwenden, und wie wir dort in plastischen, so können wir hier in dogmatischen Gebilden die Geschichte der Nation verfolgen. Der Umschlag dieser letzten Jahre, der weit greller war, als der der Makkabäerzeit, wenn ihm auch keine ähnliche lange Leidensschule voranging, war denn auch sofort religiös fruchtbar. Im Laufe des jahrelangen Kampfes um das an zahlreichen Synagogen vollbrachte und am Tempel wenigstens versuchte Attentat, das Unheilige an heiliger Stelle aufzustellen, erwachte in den Gemüthern die Erinnerung, daß die letzte Zeit nach allen Propheten ein Kampf der heidnischen und göttlichen Mächte, nach Daniel aber der Streit eines heidnischen Fürsten gegen Israel sein solle. So entstand die Meinung, die Noth der letzten Zeit werde gipfeln in der Schändung des Tempels durch den Antichrist, der sich selbst ins Heiligthum setzen und göttliche Ehren für sich verlangen werde. Diese dogmatische Ausprägung der Erfahrungen der letzten Jahre lag aber um so näher, als das Danielbuch, das beliebteste und gelesenste aller prophetischen,[2] ein genaues Vorbild der Unternehmungen enthielt, die Caligula nicht durchzusetzen vermocht hatte. Im Gewande der Prophezeihung als etwas Zukünftiges hatte der Verfasser des Danielbuches die Erlebnisse Jerusalems im Jahre 168 vor Christus geschildert, als Antiochus Epiphanes den Tempel Jehovas dem olympischen Zeus weihen ließ und auf dem Brandopferaltar einen kleineren Zeusaltar aufstellte.[3] Die Juden nannten diesen Gegenstand ihres Abscheus, den Gräuel des Verwüsters (Schikkuz meschomem),[4] ein Ausdruck, mit dem sie alle Gegenstände, die sich auf den Götzendienst bezogen, Altäre sowohl wie Götzenbilder zu bezeichnen pflegten.[5] Der Ver-

[1] Vgl. das Euseb. 3, 38 erwähnte Apokryphum und Clem. Recogn. 10, 58 f. Ausg. von Gersdorf p. 248 f. — [2] Vgl. Bd. 1, S. 167. — [3] Mac. 1, 29 fg. 37. 45. 54. 59. 6, 7. — [4] Dan. 9, 27; 11, 31. — [5] 3 Mos. 18, 22—26. 5. Mos. 32, 16; 29, 16. 1 Kön. 14, 24. 11, 5. 7. 2 Kön. 23, 13. Jes. 44, 19

fasser des Danielbuchs nun, der in dieser Entweihung des Tempels ein Anzeichen des kommenden Endgerichts sah, ließ seinen Propheten weissagen, die letzte Zeit sei dann im Anzug, wenn der Gräuel des Verwüsters an heiliger Stelle werde aufgestellt werden. „Ein König ergrimmt wider den heiligen Bund und richtet es aus und tritt in's Einverständniß mit den Abtrünnigen vom heiligen Bunde. Und eine Kriegsmacht wird von ihm bestellt werden, die wird das Heiligthum, die Feste entweihen und das beständige Opfer abschaffen und den Gräuel des Verwüsters aufstellen. Und die am Bunde Frevelnden wird er zum Abfall verleiten durch Schmeicheleien". . . . „Und der König wird thun, was er will, und wird sich erheben und aufwerfen wider alles, das Gott heißt, und wider den Gott aller Götter wird er gräulich reden und wird ihm gelingen bis der Zorn aus ist".[1] Unverkennbar deutlich hatte der Prophet hier das Bild des Antiochus Epiphanes gezeichnet, und um so größeren Eingang fand darum seine Verheißung, daß diese letzte Zeit nur, $3^1/_2$ Jahre dauern werde und dann die Zeit des Menschensohnes da sei. — Die so eröffnete Aussicht, daß das messianische Heil unmittelbar auf die durch Antiochus herbeigeführte Trübsal folgen werde, war eines der stärksten Motive des Makkabäeraufstandes gewesen, der schließlich wenigstens mit der Freiheit, wenn auch nicht mit dem Gottesreich endete.

Zur Abfassungszeit des ersten Makkabäerbuches, als Hyrkan gerade die Kämpfe siegreich hinausgeführt, wußte man noch recht wohl, welcher „Gräuel des Verwüsters" im Buche Daniel gemeint sei.[2] — Als aber später die neue Unglückszeit der römischen Epoche hereinbrach, da wurde das eiserne Reich Daniels nicht mehr in der griechischen Periode gesucht, sondern in der römischen, und das von Daniel selbst in prophetischer Form Berichtete wurde nun wirklich als ein Zukünftiges erwartet.[3] Der Antimessias, so dachte man nun, muß noch kommen und durch Häufung der Frevel dem Reich der Heiden zum Untergang helfen. Die Erinnerung an die ursprüngliche Beziehung auf Antiochus ging aber um so mehr verloren, als derselbe ja thatsächlich doch nicht die letzte Zeit eingeleitet hatte, und die Prophezeiung schien in derselben allgemeinen Weise einen künftigen Gegner Jehovas vorher zu sagen, wie das Buch des Propheten Ezechiel, das am vor-

[1] Vgl. Dan. 11, 21—45. — [2] Vgl. 1. Macc. 1, 54 u. Dan. 9, 27. 11. 31. 12, 11. — [3] Vgl Bd. 1, 172 ff.

letzten Tag der Welt einen Kampf des messianischen Israel mit dem Fürsten Gog aus dem Lande Magog berichtet. Im Munde der Lehrer hieß forthin die letzte Periode Israels bald die Zeit Gogs, bald die Zeit, daß der Gräuel des Verwüsters an heiliger Stelle wird aufgerichtet sein.[1] Als früheste nachdanielsche Verheißung des Antimessias gilt ein, doch wohl fälschlich der Zeit der Kleopatra zugewiesenes Orakel der jüdischen Sibylle, in dem „Beliar" als von Sebaste kommend, geschildert wird, wie er durch gewaltige Wunder und Irrwahn die Menschen verführt.[2] Allein auch wenn die Gestalt des großen Gegners des heiligen Volkes und seines Messias, wie Daniel sie zeichnete, ganz aus der Erinnerung verschwunden war, mußte sie sofort wieder erwachen bei den Erlebnissen dieser letzten Jahre. Welchen besseren Text hätten in den Tagen der Angst und Sorge um den Tempel die Schriftgelehrten ihren Ansprachen in der Synagoge zu Grund legen können als den von dem „Verworfenen", „dem die Würde des Königthums nicht zukam, der sich aber des Reiches bemächtigte durch Schmeicheleien",[3] der thut, „was seine Väter nicht gethan, noch seiner Väter Väter",[4] der „ergrimmt wider den heiligen Bund und sich mit den Abtrünnigen verbündet".[5] Sahen sie doch bereits „die Kriegsmacht bestellt" und „den Eintreiber an des Reiches Grenzen", hörten sie doch den König „Ungeheures reden gegen den Gott der Götter", ihn, „der die Götter seiner eigenen Väter nicht achtete".[6] Ja der Schikkuz ist schon fertig, gerüstet in der Werkstätte der Heiden, und noch eine Spanne Zeit, so kommt die Prüfung, in der die „Frevelnden sich werden verführen lassen durch Schmeicheleien, und das Volk derer, die ihren Gott kennen, sich ermannt und Thaten ausrichtet".[7] So nahe hatte hier die Gegenwart an Vergangenes, Werdendes an Verheißenes gestreift, daß die Beziehung beider aufeinander unumgänglich war. Freilich brach auch hier wieder die Erfüllung ab, als man sie bereits glaubte mit Händen zu greifen. Caligula fiel, ohne seine Absicht verwirklicht zu haben. Aber zu mächtig hatte die Weissagung die Gemüther beschäftigt, zu nachdrücklich hatten die Rabbinen erwiesen,

---

[1] Pseudojonathan zu 3 Mos. 26, 44. Apoc. 20, 8. Mth. 24, 15. — [2] Sib. III, 64—92, von Friedlieb in die Zeiten des zweiten Triumvirats gelegt, während der Verfasser doch offenbar 2 Thess. 2 und die Apokalypse copirt. — [3] Dan. 11, 21. — [4] V. 24. — [5] V. 30. — [6] Dan. 11, 20. 36. 37. — [7] Dan. 11, 31. 32.

daß laut Daniel vor Eintritt der messianischen Zeit der Tempel müsse durch den Gräuel des Verwüsters heimgesucht werden, als daß mit der geschichtlichen Wendung auch die dogmatische Erkenntniß hätte hinfällig werden können. Vielmehr trat die unheimliche Gestalt des Antimessias, des Antichrists, des Fürsten der Gottlosigkeit, der sich der Verwirklichung der messianischen Herrlichkeit mit diabolischen Kräften entgegenstemmt, von da an in den Vordergrund der eschatologischen Erwartung.[1]

Namentlich an den Paraphrasen der Targumim sehen wir, wie der Antichrist die Köpfe beherrschte, so daß man auf ihn eine Reihe von Stellen bezog, die keineswegs diese specielle Deutung erlauben. So heißt es Jesaia 11, 4 vom Messias: „Er schlägt das Land mit seines Mundes Geißel und mit seiner Lippen Zornhauch tödtet er den Frevler". Das Targum Jonathan aber übersetzt: „Mit dem Hauche seiner Lippen wird er tödten den Bösewicht Armillus". Den Namen Armillus aber, den der Antichrist öfter trägt, will man von einem Uebernamen des Gajus herleiten, der, wie er nach seinen Stiefeln Caligula heißt, nach seinen Armbändern armillatus genannt worden sei.[2] Auch das Targum Jeruschalemi nimmt bei 4 Mos. 11, 26 Veranlassung, Mose eine Weissagung auf den großen Gegner des Messias in den Mund zu legen. „Siehe ein König geht hervor aus dem Lande Magog am Ende der Tage. Er wird seine Unterkönige sammeln, die mit Kronen bekränzt sind und seine Hauptleute, die gehüllt sind in Harnische. Alles Volk gehorcht ihm. Er wird seine Streiter in Schlachtordnung aufstellen im Lande Israel gegen die Kinder der Gefangenschaft. Aber längst ist ihm bereitet die Stunde des Verderbens".. Nochmals weiß das Targum 5 Mos. 34, 2 zu berichten, wie das Wort des Herrn an Moses verkündigt habe auf dem Berge Nebo die Plagen eines jeden Zeitalters, die Rache, die einst treffen wird „Armalgus den Gottlosen", die Kriege Gog's, und Michaels rettende Thaten für Israel. Damals, als Moses auf dem Berge Nebo mit Gott redete, da zeigte ihm der Ewige, nach rabbinischer Sage, die Wege, die Thalschluchten, durch die Gog hinaufziehen werde gen Jerusalem, um die ewige Stadt zu berennen und die Lehrer be-

[1] 2 Thess. 2, 2. — [2] Sueton, Calig. 52 heißt es nämlich von Caligula: armillatus in publicum processit, woraus Hitzig, Daniel p. 125. Isr. Gesch. 583 den schwierigen Namen Armillus erklärt.

ziehen die Worte des zweiten Psalms: „Warum toben die Völker und rathschlagen die Herrscher gegen Jehova und seinen Gesalbten", mehrfach auf den Krieg des Antichrists gegen den Messias.[1] Wußten doch die Rabbinen sogar später den Platz zu nennen, bis wohin Caligulas ehernes Standbild geschafft worden sei, als die Nachricht seines Todes eintraf und ein eigenes Fest erinnerte an die unterbrochene Tempelschändung.[2]

Wie sehr man in allen diesen Erinnerungen lebte und wie dieser ganze Vorstellungskreis sich schon in den nächsten zwei Jahrzehnten feststellte, zeigte die Apokalypse des Johannes, in der wir dieselbe Vorstellung vom Zug des Antichrists nach der heiligen Stadt zum letzten Entscheidungskampf finden.[3] Ja ganz specielle Züge aus diesen Jahren hat gerade die christliche Gemeinde in ihre eschatologische Erwartung aufgenommen, da sie, deren Glaube wesentlich Erwartung der demnächstigen Wiederkunft des Messias war, begreiflicher Weise in athemloser Spannung gewartet hatte, ob der Gräuel des Verwüsters wirklich werde aufgestellt werden an heiliger Stätte, denn in diesem Fall konnte ja nach der klaren Vorhersagung des Danielbuchs der Tag des Menschensohnes nicht lang mehr auf sich warten lassen. So wird im zweiten Thessalonicherbrief der Verzug der Wiederkunft Christi eben damit erklärt, daß noch immer jene Entweihung des Tempels nicht stattgefunden habe, mit der Caligula gedroht und die das Judenthum in den Jahren 39 und 40 mit solcher Aufregung erwartet hatte. „Der Tag des Christ's, heißt es dort,[4] kommt nicht, es sei denn, daß zuvor der Abfall komme und geoffenbart werde der Mensch der Sünde, das Kind des Verderbens, der Widersacher, welcher sich überhebt über alles, was Gott oder Gottesdienst heißt, *also daß er sich in den Tempel Gottes setzt, und von sich selbst kund thut, er sei Gott.* Gedenket ihr nicht daran, daß ich euch solches sagte, da ich noch bei euch war? Und ihr wisset jetzt schon, was noch aufhält, daß er geoffenbart werde zu seiner Zeit. Denn das Geheimniß der Gottlosigkeit wirket bereits, nur muß, der jetzt aufhält, zuvor aus dem Wege sein. Und alsdann wird der Gottlose geoffenbart werden, welchen der Herr Jesus umbringen wird mit dem

[1] Mechilta zu Exod. 17, 14. Berachot bab. S. 7, b. — [2] Derenbourg, Palest. après les thalmuds. pag. 208 Note. — [3] Apoc. 20, 7. — [4] 2 Thess, 2, 3 ff.

Hauche seines Mundes und wird ihn vernichten durch die Erscheinung seiner Wiederkunft".[1] Mögen nun diese Worte von Paulus selbst herrühren, oder ihm untergeschoben sein, niemand wird verkennen, wie sich im Bewußtsein des Schreibenden die persönliche oder geschichtliche Erinnerung an die Caligulazeit abgezeichnet hat, deren Wiederkehr die Juden fürchteten. Es muß diese Erwartung der Juden auch eine im ganzen Reiche bekannte und belächelte Thatsache gewesen sein, denn wiewohl die Römer für die Motive der jüdischen Politik kein besseres Verständniß hatten als etwa heute die Franzosen für die Gedankengänge der Gläubigen Algeriens oder der Brite für die Reflexionen der Hindus, so ist doch selbst Tacitus noch im Allgemeinen von der Sachlage unterrichtet. „Obwohl, lesen wir in den Historien,[2] der Befehl Caligulas nicht vollzogen ward, blieb doch die Furcht, es möchte ein anderer Fürst die gleiche Forderung ergehen lassen". So wundern wir uns denn keineswegs, wenn nach Anbruch des jüdischen Krieges der Apokalyptiker im Jahre 68 uns Nero vorführt als falschen Gott, der wirklich Anbetung findet, als das Thier, dem die ganze Erde nachfolgt. „Und es ward ihm ein Mund gegeben große Dinge und Lästerungen zu reden und ward ihm Gewalt gegeben, es zu treiben zweiundvierzig Monde lang. Und es that seinen Mund auf zu Lästerungen gegen Gott, zu lästern seinen Namen und seine Hütte und die im Himmel wohnen. Und ward ihm Macht gegeben über alle Geschlechter und Völker, Sprachen und Nationen. Und es werden es anbeten alle Bewohner der Erde, deren Namen nicht stehen in dem Lebensbuch.[3] Nicht genug aber mit diesem allgemeinen Hinweis auf den aftergöttlichen Weltherrscher flicht sich sofort noch der weitere Zug aus dieser Zeit ein, daß ein falscher Prophet auftritt, der für das Bild des Kaisers göttliche Verehrung verlangt. „Er sagt den Bewohnern der Erde, daß sie dem Thiere ein Bild machen sollen", daß sie sich wie Sklaven bezeichnen sollen mit dem Namen desselben, ja auf allen Münzen steht das Bild des Thieres und sein Name, so daß niemand kaufen noch verkaufen kann, ohne sich zu verunreinigen.[4] Ungefähr in der gleichen Zeit hat auch der Eschatologe des Matthäus die Entweihung des Tempels als Vorzeichen des Endgerichts geweissagt. Ihm aber, der die verödeten Berge um Jerusalem gesehen, ist der

[1] 2 Thess. 2, 3—11. — [2] Tac. Hist. 12, 54. — [3] Apoc. 13, 5—8. — [4] Apoc. 13, 14. 17.

Gräuel des Verwüsters zum Gräuel der Verwüstung geworden und der Schikkuz ist nicht mehr eine Statue des Antichrists, wie sie Petronius gießen ließ, sondern ein heidnisches Feldzeichen, das aufgerichtet wird auf dem heiligen Berge. „Wenn ihr sehen werdet, ruft er, den Gräuel der Verwüstung, davon gesagt ist durch den Propheten Daniel, daß er stehet an heiliger Stätte (wer es lieset denke daran) alsdann fliehe auf die Berge, wer in Judäa ist". Josephus endlich, der nicht bloß die Belagerung, wie die christlichen Eschatologen und Apokalyptiker, sondern auch die Zerstörung des Tempels erlebt hat, vermittelt auch hier zwischen dem Gewissen seines Volkes und Rom, indem er nicht in dem Opfer an den Genius Vespasians, noch in seiner über den Feldzeichen schwebenden Büste den Gräuel der Verwüstung sehen will, sondern ächt pharisäisch darin, daß die Zeloten den Raum zwischen Tempel und Antonia zu einem Viereck machten, das heißt, daß die Signatur der Welt dem Raum aufgeprägt ward, der die Signatur Gottes tragen muß.[1]

Daß dem Christ der Antichrist, dem Erscheinen des neuen Jerusalems die Entheiligung des alten, vorangehen werde, war mithin die gemeinsame Ueberzeugung, die alle Schulen der Hebräer, Zeloten, Pharisäer, Christen sich aus den Erfahrungen der Caligulazeit entnommen hatten und um die sich in diesen Jahren der religiöse Vorstellungskreis des Judenthums bereicherte.

Ganz anderer Art waren dagegen die Eindrücke des hellenistischen Judenthums, dem die Entweihung und Wiederweihe seiner Synagogen in den wechselnden Phasen des dreijährigen Kampfes in Alexandrien etwas Alltägliches geworden war und in dem überhaupt der Glaube an den demnächstigen Anbruch des Reiches nicht mit ähnlicher Stärke lebte. Kaum stellt uns etwas Anderes die eigenthümliche Verschiedenheit hebräischer und hellenistischer Theologie klarer vor Augen, als die Art, wie man in Jerusalem und Alexandrien die gemeinsame Erfahrung verschieden verwerthete. Während sich Caligula im Bewußtsein der Hebräer zum Urbild des Antichrist's verzerrt, erscheint er den Alexandrinern als typisches Beispiel der Thorheit alles Heidenthums. Während jene mit heimlichem Grauen dämonische Mächte in ihm wittern, ist er diesen Zielscheibe ihres spitzen Spottes, mit dem sie stets zugleich den Polytheismus selbst treffen. Jenen bereichert er die Er-

[1] Bell. VI; 5, 4. Siehe Bd. 1, 106.

wartung des demnächstigen Weltuntergangs um eine weitere dunkle Vorstellung, diese benützen ihn für ihre Zwecke der Aufklärung, um zu zeigen, daß es mit den übrigen hellenischen Göttern nicht anders bestellt sei als mit der Gottheit Caligulas.

Zwei Jahrzehnte später als diese Vorgänge finden wir die ersten Citate aus dem Buch der Weisheit im Briefe Pauli an die Römer, so daß die Vermuthung nahe liegt, daß dieses Buch damals noch kein altes war. In Alexandrien geschrieben, scheint der von Cap. 6 an hinzugefügte Abschnitt hauptsächlich durch die Kämpfe über die Kaiservergötterung veranlaßt, wiewohl auch er den Höhepunkt des Streites, die Synagogen- und Tempelschändung, noch nicht erlebt hat. Es hat nämlich den Anschein, als ob der Verfasser bei der ersten Hälfte seines Werkes zunächst nur die Lehre von der himmlischen Weisheit, dem Logos, zu entwickeln beabsichtigt hätte, während der Nachweis von der Wirksamkeit dieses göttlichen Aeon in der Geschichte ihn dann auf die Verdorbenheit der Aegypter führt, von welchem Thema er nicht mehr loszukommen vermag.[1] Denn offenbar fesselt von Cap. 6 an der Kampf zwischen Alexandrinern und Juden seinen Geist und alles Folgende nimmt auf diese Fragen Bezug. Das beweist die Drohung mit der Wiederkehr jener zehn Plagen Aegyptens, die einst Moses verhängte, sein gereizter Haß gegen die leichtfertigen Alexandriner, „die das Dasein für einen Scherz halten und das Leben für einen gewinnreichen Jahrmarkt",[2] der Hohn auf die Aegypter, die nicht einmal schöne Götzenbilder haben, sondern monströse Figuren, an denen sich kein Auge erfreut und sogar zur tiefsten Stufe heruntergesunken sind und die Thiere anbeten.[3] Das letzte Ziel seiner Polemik ist aber die Cäsarenvergötterung und wohl bekannt sind dem geistvollen und hochgebildeten Verfasser jene hirnverbrannten Speculationen, mit denen Caligula sich überzeugte, daß das Geschlecht der Julier aus anderem Teige geknetet sei, als andere Sterbliche und daß der Fürst der Menschheit einer höheren Gattung von Menschen entstamme, als die Menschheit die vor ihm im Staube liegt.[4] Deßhalb muß Salomo, selbst König, aber ein weiser König, bekennen und

[1] Abgesehen von diesem bestimmten Datum der Abfassung hat auch Ewald, Gesch. Isr. 4, 551 diesen Umschlag der Darstellung von 6, 22 an nachgewiesen. [2] Weish. 15, 13. — [3] Weish. 15, 14—19. 11, 15. — [4] Leg. ad Gaj. Mang. 553.

sprechen:[1] „Auch ich bin ein sterblicher Mensch, gleich allen anderen, ein Abkömmling des erdgeborenen Erstgeschaffenen und ward im Leibe der Mutter als Fleisch gebildet in zehnmonatlicher Zeit, aus Blut zusammen geronnen. . . . Auch ich, da ich geboren war, zog gemeine Luft ein, und fiel auf die gleichartige Erde, den ersten Laut, der bei allen ähnlich ist, weinend. In Windeln ward ich auferzogen und in Sorgen. Denn kein König hatte einen anderen Anfang der Entstehung, sondern alle haben einerlei Eingang in's Leben und gleichen Ausgang. Darum betete ich, und Klugheit ward mir gegeben; ich rief, und mir kam der Geist der Weisheit".[2] Nur durch der Weisheit Bündniß, führt dann das folgende Capitel aus, erlangen Könige Achtung, und ohne sich für einen Gott zu preisen, hat Salomo es dahin gebracht, daß er von sich sagen darf: „Schweig' ich, so werden sie auf mich harren und red' ich, auf mich horchen, und sprech' ich weiter, die Hand auf ihren Mund legen". Die Cäsarenvergötterung selbst aber hat dem Denker das Geheimniß des Götzendienstes verrathen. So wie hier die Caligulabilder, so sind wohl die Götzen überhaupt entstanden. „Diejenigen, sagt er, welche die Leute nicht von Angesicht ehren konnten, weil sie ferne wohnten, deren ferne Gestalt bildeten sie ab, und machten ein kenntliches Bild des geehrten Königs, damit sie dem Abwesenden, als wäre er gegenwärtig, geflissentlich schmeichelten. Zur Erhöhung des Dienstes trieb sie auch, ohne daß man es gewahrte, der Ehrgeiz des Künstlers an. Denn dieser wollte vielleicht dem Mächtigen gefallen und strengte seine Kunst an, die Aehnlichkeit zur Schönheit zu erheben. Die Menge aber, durch die Zierlichkeit des Werkes gefesselt, hielt den, der kurz zuvor als Mensch geehrt war, nun für einen Gegenstand der Anbetung. Und das ward dem Menschenleben zum Anlaß der Sünde, daß die Menschen, dem Unglücke oder der Herrschergewalt nachgebend, Steinen oder Hölzern den unmittheilbaren Namen beilegten".[3] Was nun die Aegypter betrifft, die solchen Menschencult am leidenschaftlichsten treiben und getrieben haben und selbst noch tiefer zur Anbetung der Thiere herunter gesunken sind, so waren sie „ein verfluchtes Geschlecht von Anfang an"[4] und weil sie die Thiere anbeteten, wurden sie durch Thiere gestraft. Denn worin der Mensch sündigt, damit soll er gezüchtigt

[1] Weish. 7, 1 f. — [2] Weish. 7, 1—7. — [3] Weish. 14, 15—21. — [4] Weish. 12, 11. 24.

werden.[1] Schon einmal ist die Zeit gewesen, daß die Aegypter schrieen, man müsse die Juden vertreiben und als die Juden gehen wollten, wollten sie sie dennoch nicht ziehen lassen. Denn diese Stadt, schlimmer als Sodom, das die Fremdlinge nicht aufnehmen wollte, will die Fremden, die ihnen Wohlthaten erzeigt, zu Knechten machen. Empfangen haben sie sie einst und ihnen die gleichen Rechte verheißen, jetzt, daß Israel in ihrer Hand ist, wird es geknechtet. So hat dieses böse und verkehrte Geschlecht an Israel von Anfang an alle Bosheit geübt, aber es mag wohl aufmerken, wie der Herr damals Israel, seinen Sohn, rächte. Gewiß nicht absichtslos entwirft nun der Verfasser ein breit ausgeführtes Bild all der Plagen, mit denen die alten Aegypter heimgesucht worden sind, unter denen ihm namentlich die ägyptische Finsterniß Gelegenheit gibt, mit den Spuckgestalten seiner Phantasie das Nilthal zu bevölkern. Noch ist der Nilschlamm nicht unfruchtbarer als damals, noch kann er Mücken und Frösche und Ungeziefer erzeugen. Das mag der Pöbel Alexandriens bedenken. Und noch lebt im Himmel der Logos, der mächtige Gottesbote, der damals nach Aegypten hernieder stieg. „Als tiefes Schweigen alles umgab und die Nacht in der Mitte ihres Laufes war, da fuhr dein allmächtiges Wort, der Logos, vom Himmel herab vom königlichen Throne, als ein heftiger Streiter in die Mitte des dem Verderben geweihten Landes, als scharfes Schwert dein ernstes Gebot tragend und erfüllte alles mit Tod, er berührte den Himmel und schritt auf der Erde".[1] Ruhig möge darum die ägyptische Judenschaft dem Heulen und Wüthen des alexandrinischen Pöbels gegenüberstehen. Als vormals die Aegypter drängten, da ließ der Herr aus dem rothen Meere einen ungehinderten Weg, ein grünes Feld aus stürmischer Fluth emporsteigen und unbehelligt zogen die Väter ihres Weges. „Wie Rosse wurden sie geweidet, wie Lämmer hüpften sie". So, mochte der Verfasser denken, kann der Herr auch heute noch drüben am Pharos ein sicheres Eiland emportauchen lassen — „denn, so schließt er tröstlich seine Rede, der Herr hat Israels noch nie vergessen und zu jeder Zeit und an jedem Ort steht er ihm bei". Tiefsinnige und fromme Geister hat sie doch umschlossen diese Synagoge Alexandriens, aus deren Mitte uns ein solches Wort entgegentönt! Ja man darf wohl sagen, eine solche Wirkung auf die Gemüther, einen solchen Leser- und

[1] 16, 1.

Hörerkreis hat in den kommenden Jahrhunderten kein Schriftsteller der römischen Welt gefunden wie jener Jude, der sich hier hinter dem Purpurmantel des alten Königsweisen birgt!

Während so das Buch der Weisheit sich mit seiner Polemik und Ermahnung an die heidnischen Führer richtete und gleich von vorn herein „die Richter auf Erden" und die anredete, „die Lust an Thronen und Scepteru haben", besitzen wir aus der gleichen schicksalsvollen Zeit eine andere Schrift, das sogenannte dritte Makkabäerbuch, das im Gegentheil die eigenen Glaubensgenossen und namentlich diejenigen unter ihnen als Leser im Auge hat, die unter dem Eindruck der Verfolgungen und Zurücksetzungen bereit sind, auf Kosten ihres Bekenntnisses sich mit dem Herrn der Welt zu vertragen und die gewünschten Opfer zu bringen. Es waren deren doch weder wenige noch unangesehene, denn der eigene Sohn des Alabarchen, Tiberius Alexander, hatte seinen Glauben verläugnet und sich damit allerdings den Weg zu den höchsten Ehren des Reiches gebahnt. Ihnen sucht nun das dritte Makkabäerbuch in's Gewissen zu reden, während es den Heiden gegenüber sich verhältnißmäßig zahm verhält und die „wohlgesinnten Griechen" von dem Pöbel und den Höflingen geflissentlich unterscheidet.[1] Ein Lieblingsgedanke dieses dritten Makkabäerbuches ist darum die Versicherung, daß an Loyalität gegen die Obrigkeit die Juden Alexandriens von jeher alle anderen Bevölkerungstheile übertroffen hätten, weßhalb schließlich bei allen Herren zuletzt immer die Einsicht zum Durchbruch gekommen sei, daß man sich auf die Juden und nicht auf ihre Gegner stützen müsse.

Diese Moral knüpft der Verfasser an ein Stück Geschichte der alexandrinischen Judenschaft, auf das sich diese immer viel zu gut that. Die Witwe des Philometor, Kleopatra, hatte nämlich im zweiten Jahrhundert vor Chr. ihr Heer den Juden Onia und Dositheus anvertraut, und diese führten ihr um 145 den Krieg gegen ihren Schwager Physkon. Die jüdischen Strategen verhinderten indessen nicht, daß Physkon Alexandrien besetzte, und dieser ließ nun, unter Jauchzen des alexandrinischen Pöbels, Juden und Jüdinen nackt den Elephanten vorwerfen. Allein die Thiere, scheu durch den ungewohnten Anblick, wichen rückwärts aus und zertraten ihre Treiber sowie die schadenfroh zusammen geströmten Zuschauer.[2] Die Erinnerung an

[1] 3 Mac. 1, 27. 3, 5. 8 f. 5, 41. — [2] Jos. Contra Apion., II, 5.

diesen Tag wurde von der alexandrinischen Judenschaft jährlich im Juli festlich begangen. Das Fest der Elephanten entsprach ungefähr der Bedeutung des Purimfestes bei den Hebräern und war zugleich ein Gedächtnißtag jüdischer Loyalität. Den Inhalt dieser Fabel vermengt der Verfasser des dritten Makkabäerbuches aber mit allerlei Sagen von Ptolemäus Philopator, der durch den Sieg bei Raphia im Jahre 217 in Besitz des heiligen Landes gekommen war und bei seinem Aufenthalt in Judäa sich der dortigen Priesterschaft wenig empfohlen zu haben scheint.

In unserem Buche nun birgt sich hinter der Maske des Ptolemäus Philopator der Kaiser Caligula. Von Haus aus war der Fürst, von dem der Verfasser berichten will, den Juden vielen Dank schuldig geworden. Das deutet uns gleich der Eingang an, denn ein jüdischer Apostat, Dositheos, der Sohn des Drimylos, hatte bei einer Verschwörung ihm mit jüdischer Klugheit und Treue das Leben gerettet, indem er einen Anderen in sein Zelt setzte. Aber den Tyrannen kränkte, daß, nachdem er durch alle Tempel der Welt gelaufen war, die Priester in Jerusalem ihn den ihrigen nicht wollten besichtigen lassen. Obwohl alles Volk in Palästina sich zusammen schaarte, obwohl, um ihn zu erflehen, zarte Kinder die Kinderstube, züchtige Frauen die Frauengemächer, das Landvolk Feld und Pflug verließ, um die Ausführung seiner Tempelschändung zu verhindern, und obwohl die Priester nur mit Mühe das sonst stets getreue Volk von einem Aufstand zurückhielten, führte er doch seinen Vorsatz aus, aber nur — wer es liest, der denke daran — um an der Schwelle von einer unsichtbaren Hand erfaßt, wie Spreu zurückgeblasen und gelähmt an Gliedern und Zunge von seiner Umgebung weggetragen zu werden. Nachdem der Tyrann sich von seinem Schrecken erholt und nach Alexandrien zurückgekehrt ist, übertäubt er in wilden Ausschweifungen sein Gewissen und beschließt nun, die Juden dafür zu züchtigen, daß sie die Einzigen sind, die ihm den Besuch ihres Tempels weigern. Zunächst verbietet er das Besuchen der jüdischen Heiligthümer überhaupt, vermuthlich um dem Proselytenwesen ein Ende zu machen.[1] Sodann nimmt er den Juden ihre Privilegien und ordnet an, offenbar weil in Alexandrien die auch Tacitus wohlbekannte Rede ging, ihr Cult sei ein aus der Art geschlagener Bachusdienst, daß jedem ein Epheublatt als Dionysoszeichen

[1] 3 Macc. 2, 27. 28.

eingebrannt werde.[1] Eine große Rolle spielt dann weiterhin die Durchzählung und Registrirung der jüdischen Einwohner, die dadurch in eine minderberechtigte Classe heruntergesetzt werden sollen, ein Zug der sich wohl auf die Gegenwart des Verfassers bezieht und möglicher Weise bestimmte, von Philo übergangene Verhältnisse im Auge hat. Nur diejenigen, die sich zu seinen Göttern bekehren und sich die Weihen der Mysterien ertheilen lassen, sollen die unbeschränkten Privilegien der Alexandriner genießen. Von Zorn zu Zorn sich steigernd gibt schließlich der Tyrann sogar den Befehl, sämmtliche Juden seines Reiches nach Alexandrien zu bringen, um im Hippodrom die Elephanten auf sie zu hetzen. Aber es geht hier, wie bei den Verfolgungen der Caligulazeit, sobald die Judenschaft sich auf das Aeußerste gefaßt macht, kehrt sich der Zorn des Königs, mit dessen Kopf es nicht ganz richtig bestellt scheint, gegen seine eigenen Höflinge. Ist der Tag des großen Thierkampfes angesetzt, so verschläft der Fürst, ein ander Mal hat er seine Befehle ganz vergessen und zürnt den Schranzen; die ihm das Gedächtniß dafür auffrischen und die Judenschaft bleibt in jener Spannung, die die Signatur der Jahre 39 und 40 gewesen ist. Schließlich kommt die Schandthat dennoch zur Ausführung, aber von Engeln geblendet wenden sich die Elephanten rückwärts und zertreten ihre Treiber. Sofort ist Ptolemäus-Caligula wie umgewandelt, ihm ist, als sei es ein Anderer gewesen, der diesen Befehl gegeben habe und er rast und tobt gegen seine grausame Umgebung, die seine treuesten Unterthanen quälen wollte. Die Juden dagegen werden 14 Tage lang bewirthet und ein wiederkehrendes Fest soll gefeiert werden zum Preise derer, die zum Tode gequält dennoch der Treue nicht vergaßen. Die Gefangenen der Diaspora endlich entläßt der Herrscher unter Verbürgung all ihrer Privilegien in die Heimath. Bei der Unberechenbarkeit Caligulas war es durchaus nicht unmöglich, daß des Kaisers Anschläge schließlich ein solches Ende nehmen würden und eben darin scheint der Verfasser den Trost für sich und die Seinen zu suchen. Zu loyal, um dem Kaiser eine ernstliche Strafe in Aussicht zu stellen, zu vorsichtig, um auf eine gewaltsame Rettung anzuspielen, stellt er seine Rechnung auf die Wandelbarkeit des Tyrannen und legt so auch den Helfern der Tyrannei an's Herz, wie es nicht gerathen sei, Befehle allzu eifrig auszuführen, die der Fürst vielleicht schon morgen bereuen

[1] 3 Macc. 2, 27—30. Tac. hist. 5, 5.

wird. Dieser angebliche Philopator ist also persönlich weit weniger schuldig als seine Umgebung, und eine getreue Judenschaft ist ganz bereit, sich wieder in bestes Einvernehmen mit ihm zu setzen, wie sie ja auch mit allen guten Hellenen in Frieden lebte und selbst unter dem bittersten Druck weder an Aufstand noch Cäsarenmord gedacht hat. Unbeugsame Härte soll nur jenen Apostaten erwiesen werden, die das Gesetz verläugnet haben — mit ihnen werde keine Mahlzeit mehr getheilt, keine Ehe mehr geschlossen, kein Geschäft mehr gemacht[1] und am liebsten sähe es der Verfasser, wenn Caligula dann handelte, wie er seinen Philopator handeln läßt, der die Judenschaft ermächtigt, alle Apostaten, dreihundert an der Zahl, niederzumetzeln, da die, die nicht einmal ihrem eigenen Gesetze treu blieben, noch weniger dem Kaiser die Treue halten werden in der Stunde der Gefahr.[2]

So haben wir hier unter durchsichtigem Schleier eine weitere Darstellung der Kämpfe in Alexandrien, die uns die Stimmungen, Befürchtungen und Hoffnungen der dortigen Judenschaft offenbar richtiger zeichnet, als die stark pathetisch gefärbten Berichte des Philo und Josephus, die nach des Tyrannen Tod eine sehr heroische Sprache führen. Am weitesten geht in letzterer Beziehung das vierte Makkabäerbuch, das die Wiederholung der makkabäischen Kämpfe um die Speisegesetze und die Judenhinrichtungen auf den öffentlichen Plätzen Alexandriens gleichfalls hinter sich hat. Aber die behagliche Breite seiner Rede deutet auf ruhige Zeiten, in denen man sich des Vergangenen bereits mit Muße freuen konnte. Es ist die Erinnerung an überstandene Nöthe, wenn der Verfasser den Eleazar apostrophirt: „Du der Priesterschaft würdiger Priester hast nicht die gerechten Zähne, nicht den mit frommer Speise erfüllten Leib durch Verzehren von Unreinem entweiht".[3] Weit entfernt aber von der mystischen Auffassung, wie wir sie in den Schriften der Hebräer finden, ist ihm der Sieg der Judenschaft über die Verfolgungen der Heiden ein Sieg der Vernunft über die Schmerzen und Begierden und nur in so fern sind seine stoischen Declamationen auch ein Denkmal der Caligulaperiode zu nennen, in so fern sie den erneuten Gesetzeseifer beweisen, der seit den Tagen der Verfolgung auch die Helleniſten erfüllt. Denn so lichtfreundlich, vernunftgläubig, nach Rhetorenruhm haschend sich der Verfasser dieser Aufsatzübung zeigt, das höchste Pathos gipfelt

[1] 3 Macc. 2, 23 ff. — [2] 2 Macc. 7, 8—14. — [3] 4 Mac. 7.

doch auch bei ihm in den Worten: „Ich werde dich nicht verläugnen, weise erziehendes Gesetz, nicht dich abschwören, geliebte Mäßigkeit, nicht dich entehren, nach Weisheit dürstende Vernunft, nicht dich verschmähen, verehrte Priesterwürde, noch Dich erhabene Kenntniß der Gesetze![1]

So begann mit dem Siege des Judenthums über den Wahnsinn des Cäsarendienstes eine innere Restauration. Die extreme Lage hatte überall den extremen Richtungen zum Sieg verholfen und die rückläufigen Strömungen gewannen eine bedenkliche Macht. Denn wenn selbst die Hellenisten Alexandriens sich für das Martyrium um Speisegebote begeistern, wer wollte sich dann wundern, wenn der Gesetzesstandpunkt unter den Hebräern wo möglich noch schroffer betont wird. Das Volk im Ganzen fällt jetzt den Pharisäern zu und selbst in den Kreisen der Christenheit hören wir nichts von Streitigkeiten mit den Juden über das Gesetz, aber um so mehr von ihren Kämpfen mit den Heidenchristen, die unter die Beschneidung gebeugt werden sollen.

## 8. Die Restauration der Theokratie.

Am Tage der Ermordung des Caligula, am 24. Januar des Jahres 41 war Herodes Agrippa in der Umgebung des Kaisers gewesen und dennoch den Dolchen der Verschworenen entgangen, die seiner gewiß am wenigsten geschont hätten. Er hatte dann die Germanen nach dem Theater gesprengt und nachdem er gehört, wie Claudius, der Bruder des Germanicus, durch die Prätorianer zum Cäsar ausgerufen worden sei, drängte er sich sofort an seine Seite, um dem Zaghaften Muth zuzusprechen. Dann eilte er in festlichem Gewand, als sei er eben von der Tafel aufgestanden, in den Senat und bot sich zum Vermittler bei Claudius an, der sich gewiß bewegen lasse, auf die Gewalt zu verzichten. Während der Senat so meinte, an dem jüdischen Könige einen Makler und Unterhändler zu haben, war er in der That nur des Claudius Spion, der diesen von der Verlegenheit

[1] 4 Mac. 5.

des Senats in Kenntniß setzte und den Senat so lang hinhielt, bis die ganze römische Besatzung sich für den neuen Kaiser entschieden hatte. So waren es Gladiatoren und Ruderknechte, die, im Bund mit der keltischen Legion, den Germanen und dem Juden Agrippa, dem Reich einen Kaiser gaben, der in den höheren Kreisen für seine Stupidität sprüchwörtlich geworden war. Seine eigene Mutter Antonia pflegte, wenn sie von einem ganz unnützen Menschen reden wollte, zu sagen: „Er ist noch dümmer als mein Sohn Claudius". Vergebens war der Widerstand des Senats, vergebens stellte Chärea den Cohorten vor, wie thöricht es sei, statt eines Wahnsinnigen einen Blödsinnigen zum Kaiser zu machen. Claudius wurde proclamirt, und der Senat hatte es nur der Verwendung des Herodes Agrippa zu danken, daß er nicht das Loos der Verschworenen theilen mußte. So hatte Rom einen Kaiser gewonnen, der bis jetzt an der Tafel zu Capreä das Stichblatt des Witzes und bei öffentlichen Gelegenheiten die Verlegenheit seiner Familie gewesen war, den die Natur, wie eine andere Aeußerung seiner mehr witzigen als liebevollen Mutter lautete, nur skizzirt, nicht ausgeführt hatte.[1] Mit diesem Thronwechsel beginnt eine neue Aera des Palastes. Augustus, Tiberius, Caligula hatten selbst regiert. Claudius war dazu nicht fähig. Allein für eine Senatsregierung fehlte gleichfalls jede Vorbedingung. So beginnt eine neue Verwaltung, die die römische Aristokratie grimmig das Regiment der Freigelassenen zu nennen pflegte. Claudius war in seiner schwierigen Stellung als Prinz und bei der literärischen Beschäftigung seiner Muße berathen und unterstützt worden durch einige gebildete griechische Diener, die dem Stande der liberti angehörten. Bei dem geringen Zutrauen, das der neue Kaiser sowohl in sich als in die römische Aristokratie setzte, machte es sich ganz von selbst, daß diese seitherigen Freunde und Berather sich jetzt als Cabinet zwischen die officiellen Vertreter der Geschäfte und den Kaiser stellten. Der Kaiser erfuhr durch sie die Wünsche der Beamten und diese erhielten die kaiserlichen Befehle durch den Mund der Freigelassenen. Als Autorität unter ihnen selbst galt Narcissus, ein Verwalter von eisernem Fleiß, herbem Charakter, und, wie man sagte, Eunuch.[2] Seine einzige Leidenschaft war der Besitz und sein Vermögen war bald das eines Königs.

[1] Suet. Claud. 3. — [2] Nach einem Scholion zu Juvenal.

Die Staatsgeschäfte sind wesentlich in seiner Hand und er dictirt dem Kaiser, dem er stets zur Seite bleibt, die politischen Entscheidungen.

Neben ihm steht Pallas. Ursprünglich Sklave der Antonia war er mit Claudius aufgewachsen und hatte sich mit Glück die Formen der großen Welt angeeignet. Sein Departement sind die Finanzen, bei deren Verwaltung er sich selbst nicht vergißt. In vierzehn Jahren hat er 60 Millionen bei Seite geschafft. Aber seinem Ehrgeiz genügt nicht, reich und mächtig zu sein, der Schein hat für ihn den gleichen Werth wie die Sache. Obwohl kein Freigelassener curulische Aemter soll begleiten dürfen, erhält er die Insignien der Prätur, denn der Senat erinnert sich, daß Virgil von den arkadischen Königen Evander und Pallas gesungen und vermuthet in Pallas einen Prinzen von Arkadien. Agrippina, die aus dem Exil zurückgerufene Schwester des Caligula wird seine Maitresse. Sein Bruder Felix schließt vollends mit einer Enkelin des Antonius, des Großvaters des Claudius, und der Kleopatra einen Ehebund und versippt sich so mit dem Kaiserhaus. Eine würdigere und verdienstvollere Persönlichkeit ist Polybius, der seine Gelehrsamkeit den gelehrten Compilationen zur Verfügung stellte, durch die Claudius seine geistige Befähigung zu erweisen bestrebt ist. Unter seiner Beihülfe hatte Claudius ein Werk über die Bürgerkriege, über die Regierung des Augustus und über sein eigenes Leben theils begonnen, theils zu Ende geführt. Auch die acht Bücher des Kaisers über Karthago und zwanzig Bücher Tyrrhenica kamen hauptsächlich auf seine Rechnung. Ihm hat Seneca seine consolatio ad Polybium gewidmet. Mit der Kaiserin Messalina betreibt er eine Liebschaft, als er aber die Unersättliche allein zu besitzen verlangt, läßt sie ihn wegräumen, ein Schicksal, das er mit einem anderen Cäsarier, dem schönen Myron, theilt. Den Krieg endlich hatte der Eunuch Posides unter sich, der Claudius Zeltgenosse auf dem britischen Feldzuge ist und nach glücklicher Beendigung desselben mit der hasta pura, der höchsten Ehre des alten Rom, beehrt wird. Der römischen Aristokratie erschien die Leitung des Staats durch solche Hände als der Gipfel aller Schmach. Aber diese Leitung war an sich nicht schlecht. Claudius galt als Vater der Provinzen, er öffnete den Galliern den Senat, seine äußere Politik war friedlich ohne Schwäche.[1] Der Hafen von Ostia, die Aqua Claudia und die theilweise Trockenlegung des

[1] Suet. Cl. 17, 25. Tac. ann. 11, 10. 20. Agricola.

Fucinersees waren Werke, die auch Gegner als größte Leistungen ihrer Zeit zu preisen hatten.[1] Aber was den guten Eindruck dieser Verdienste vollkommen aufwog, waren die Zustände in seinem eigenen Hause. Die fünfte Gemahlin des sinnlichen fünfzigjährigen Mannes war Messalina, der als sechste Agrippina, die entehrte Schwester des Caligula, folgen sollte. Messalina selbst war die Sklavin ihrer wilden Sinnlichkeit und alle Vorsicht ihrer Freunde vermochten nicht die Scandale zu bedecken, zu denen sie ihr zügelloses Temperament immer wieder hinriß. Selbst, daß sie die Mutter des Britannicus, des Erben des Kaisers war, konnte für die Dauer ihre Stellung nicht decken, zumal ihre Gegnerin Agrippina in ihrem Buhlen Pallas einen mächtigen Bundesgenossen fand, während sie durch ihre Ausschweifungen schließlich selbst Narciß nöthigte, sie aufzugeben.

Das Schicksal der Provinzen war unter solchen Zuständen am Hof den Zufälligkeiten der Palastintriguen preisgegeben. Nur Judäa war vorerst diesem Spiel der Laune entnommen, indem in den ersten Tagen, noch ehe Pallas seinen Einfluß begründen konnte, Herodes Agrippa als Herr der Situation seine Stellung bei Claudius benützt hatte, um seinen Theil vorweg zu nehmen und die durch den Vorgänger verfahrene jüdische Angelegenheit nach allen Seiten hin im Sinne der Judenschaft zu lösen. In der That hatten die Thorheiten Caligulas die seitherigen Ordnungen unmöglich gemacht. Die Procuratur über Judäa mußte fallen, denn mit welchem Vertrauen sollte forthin das Volk seinen Tempel in den Händen der Heiden sehen? Aber die neue Ordnung, die Agrippa durchsetzte, ging weit über dieses Nothwendige hinaus und stellte die Juden im ganzen Reiche so, daß man voraus sehen konnte, daß das römische Volk auf die Dauer gewiß nicht das alles gewähren würde, was Agrippa sich von der grenzenlosen Dankbarkeit des neuen Kaisers hatte bewilligen lassen. —

Ein eigenes Edict des Claudius verkündete der Welt die Verdienste, die Herodes Agrippa um das römische Reich sich erworben habe und wies den Senat an, eine eherne Tafel auf dem Capitol aufzustellen, die die Verwilligungen an den König enthielt.[2] Diese Verwilligungen besagten aber: die Procuratur von Judäa und Samaria hört auf und das ganze Königreich des alten Herodes wird wieder hergestellt. Desgleichen werden diejenigen Theile von der Herrschaft

[1] Sueton. 20. Plin. hist. nat. 36, 24. — [2] Bell. II; 11, 5. Ant. XIX; 5, 1.

des Lysanias, mit denen Caligula den Araber Soem belehnt hatte,[1] nämlich Abilene (zwischen Hermon und Damaskus) jetzt gleichfalls mit dem Reiche Agrippa's vereinigt. Im Norden des Königreiches aber mußte die Provinz Syrien das Fürstenthum Chalcis an Herodes, den ältesten Bruder des Königs Agrippa, abtreten.

In solcher Weise war ein Gebiet, wie es nie ein jüdischer König, weder David noch der erste Herodes je besessen hatte, unter das jüdische Scepter gebracht. Auch fand es Agrippa dienlich, das ehemalige Reich seines Großvaters als sein angestammtes zu bezeichnen und setzte es zur Verwunderung der römischen Politiker durch, daß mit ihm, wie mit einem selbstständigen Monarchen, auf dem Forum ein Bund nach der alten Formel der Fetialen abgeschlossen wurde, nur daß das Opfer des Schweines, das der alte Ritus verlangte, bei ihm wohl unterblieben sein wird. Innerhalb der römischen Beamtenhierarchie aber erhielt Agrippa consularischen Rang und mit seinem Bruder, dem Fürsten von Chalcis, dem prätorianische Auszeichnung zuerkannt wurde, durfte er im Senate erscheinen und in griechischer Sprache seinen Dank abstatten. Da das nun wieder ein Stück Senatsregierung war, fand der Vorgang allgemeinen Beifall.[3]

Bis dahin hatte indessen Rom nur erfahren, was Agrippa für sich verlange. Es war aber noch eine andere Rechnung zu bereinigen, nämlich die der Alexandriner. In Alexandrien hatte die Nachricht vom Tode des Cajus den gesunkenen Muth der Juden wieder belebt, sie hatten zu den Waffen gegriffen, ihre Synagogen gesäubert und sich in Besitz gesicherter Stellungen gesetzt.[4] Claudius mußte nichts desto weniger sich unbedingt auf ihre Seite stellen. Der Alabarch Alexander ward ohne Verzug seiner Haft entlassen und Claudius ehrte ihn als ehemaligen Sachwalter seiner Mutter Antonia mit seiner besonderen Gnade. In einem Schreiben des neuen Cäsars wurde sodann der Besitzstand, wie er vor Caligula gewesen war, in Alexandrien wieder hergestellt, die Alabarchenwürde restituirt und dem Proconsul unbedingter Schutz des jüdischen Cultus zur Pflicht gemacht. Damit nicht zufrieden, erwirkte Agrippa im Interesse der gesammten Diaspora ein kaiserliches Rundschreiben an sämmtliche Provinzen, in dem der Juden-

[1] Dio 59, 12. — [2] Suet. Claud. 25. Ant. XIX; 5, 1. Die auf diese Vorgänge bezüglichen Inschriften bei Schürer, Neut. Ztg. 293. — [3] Dio, 60, 8. — [4] Ant. XIX; 5, 2.

schaft überall dieselben Privilegien ertheilt, das heißt ihnen freier Cultus und eigene Gerichtsbarkeit nach Maßgabe der Bestimmungen des göttlichen Augustus verwilligt wurden.

Nach solchen Erfolgen wußte selbst Agrippa nichts weiteres hinzuzufügen und eilte nach Jerusalem, um die Organisation seines neugebildeten Reiches, als Großkönig, wie er sich nun nannte, in Angriff zu nehmen. Vor ihm her ging der Ruf, Israel wieder geeinigt, die Alexandriner gerettet, die Diaspora von ihren Drängern erlöst zu haben, und mit ganz anderem Rechte ertönte jetzt das „Marin! Marin!", als er im Frühling 41 vom Hafen nach Jerusalem hinauf zog. So verächtlich seine Vergangenheit war, es ist kein Zweifel, daß er ein König ward, nach dem Herzen der vorwiegenden Partei. Wohl sollte man meinen, daß für ein Volk, dem der Haß gegen die Heiden aus den Augen funkelte, der Zechgenosse eines Caligula ein schlechter Herrscher sei. Indessen jene Geschmeidigkeit, die Agrippa auf dem blutgedüngten Boden von Capreä, so reich an Fallgruben und Fußangeln, sicher hindurchgeleitet, verließ ihn auch hier nicht, und trotz aller religiösen Frivolität war er sich darüber vollkommen klar, daß es angezeigt sei, hier im Gewande strengster pharisäischer Gesetzesgerechtigkeit aufzutreten. So versäumte er nicht, sich dem Volke im Gewande des davidischen Königsthums als den darzustellen, der gekommen sei, die zerfallene Hütte Davids wieder aufzurichten. Sein erst Geschäft war Preis und Dank an der Stätte, da die Väter geopfert, und gern that der Tempel ihm seine Thore auf, nachdem er dreißig Jahre unter der Botmäßigkeit der Heiden gestanden hatte. Des Königs Dankopfer wurden dargebracht, wie die Pharisäer wohlgefällig bemerkten, „so daß kein gesetzlicher Brauch außer Acht gelassen wurde".[1] Vielen Armen half der neue Herrscher zur Erfüllung ihrer Gelübde, indem er die Kosten für alle den Nasiräern obliegenden Brand-, Sühn- und Dankopfer auf seine Kasse übernahm. Die eiserne Kette, mit der ihn Tiberius gefesselt, und die goldene, die ihm Caligula geschenkt, hängte er beide im Tempel als denkwürdige Weihgeschenke auf und erklärte feierlich, daß er auf die Häusersteuer für die heilige Stadt verzichte, da sie Jehova's Eigenthum sei. Ueberhaupt war es seine Absicht, sich in seinem Regiment auf die Pharisäer zu stützen, denn sie waren es, die das Herz des Volkes besaßen. Er nahm seinen Sitz in der Nähe

[1] Ant. XIX; 6, 1.

der heiligen Stadt und war zum Feste stets zugegen, wie jeder andere Mann, um das Passahlamm zu essen und von den bitteren Kräutern zu kosten. Er setzte den Denkzettel auf seine Stirn und machte den Saum an seinem Gewande breiter. Vor allem aber sah man ihn stets umgeben von den ersten Rabbinen des Landes, deren Meinung er andächtig einholte.[1]

Unter den berühmten Lehrern, mit denen er sich verband, steht obenan der durch seine Milde bekannte Gamaliel, der berühmteste Vertreter der hillelitischen Schule. Im Einklang mit ihm, dem Vorsitzenden des Synedriums, wurden rasch alle Schwierigkeiten, wie sie seither zwischen der weltlichen und geistlichen Gewalt bestanden, beseitigt, und Gamaliel werden die Vorschriften des Talmud von Jerusalem zugeschrieben, die auch den Juden Toleranz einschärfen, so die Weisung, heidnische Arme von der Nachlese auf den Aeckern nicht auszuschließen, den Heiden auch an ihren Festtagen, wenn sie zur Stätte der Gräuel gehen, den Friedensgruß nicht zu verweigern, in gemischten Städten die Heiden von der Fürsorge der Armen- und Krankenpflege nicht auszuschließen, ihre Leidtragenden zu trösten: insgesammt Vorschriften, die beweisen, daß das neue Regiment beflissen war, die hochgespannten Gegensätze durch Zureden auf beiden Seiten auszugleichen.[2]

Die größeren Concessionen wurden indessen natürlich den Juden, ja geradezu den Pharisäern gemacht, und wir können nicht umhin, unter diesen Gesichtspunkt auch die Thatsache zu stellen, daß Agrippa der Herrschaft der Sadducäer, beziehungsweise der Familie des Hannas, vorläufig ein Ende machte. Der König entsetzte Hannas Sohn, Theophilus, der hohenpriesterlichen Würde, und griff auf die dem Priesteradel einverleibte herodäische Familie der Boethusen zurück, indem er Simon Kanthera zum Hohenpriester ernannte. Doch wurden später wieder Transactionen mit der Familie des Hannas versucht, wie denn Agrippa den früheren Hohenpriester Jonathan neuerdings installiren wollte, von diesem aber den Bescheid erhielt, daß das Gesetz verbiete, zweimal die hohenpriesterlichen Weihen zu erhalten. Der König wählte deßhalb den Bruder, den Hannassohn Matthias. Allein die Aussöhnung war nur vorübergehend, und bald sah sich Agrippa genöthigt, wieder auf einen Sohn des Kanthera zu greifen und so die

[1] Ant. XIX; 3, 7. — [2] Vgl. Grätz, Gesch. der Juden 3, 276. Derenbourg 15, p. 239.

Sadducäer durch die geschmeidigeren Boethusen zu ersetzen. Auf Agrippa will man auch die Praxis zurückführen, in das Synedrium nicht bloß Priester, sondern auch andere namhafte Schriftgelehrte zuzulassen, wofür Gamaliel das erste Beispiel sein soll.[1]

Am seltsamsten jedenfalls nehmen sich die Concessionen aus, die Agrippa dem Pharisäismus in der eigenen Familie machte. Es mag sein, was die rabbinischen Quellen behaupten, daß seine Gattin Kypros aufrichtig den Pharisäern ergeben war.[2] Von ihm ist es doch nur Politik, wenn er von den Verlobten seiner Töchter verlangte, sie sollten sich beschneiden lassen[3] und sich überhaupt auf den strengsten gesetzlichen Fuß einrichtete. Aber er hat diese Politik mit leidlicher Consequenz durchgeführt, obwohl sie ihm unbequem genug werden mochte. Früher hatten seine Münzen den Kopf des Caligula, zuweilen auch den seines Stammhalters gezeigt, jetzt fing er an, bildlose Stücke zu schlagen, damit niemand gezwungen sei, sich mit dem Bilde des römischen Thieres zu verunreinigen.[4] Ja, daß die Mitglieder des Synedriums bei ihm zur Tafel liegen, beweist, daß er in Jerusalem wenigstens sich an die Dill und Münze verzehntende Küche der Pharisäer hielt, wobei er sogar von den Männern der Schule das Zeugniß erhalten konnte, daß er allen anderen Pharisäern in Gesetzlichkeit voranleuchte.[5] Der Talmud vollends führt uns Agrippa in Gesprächen mit der guten Königin Kypros vor, mit der er sich nicht einigen kann, ob das Böcklein oder das Lamm das vorzüglichere Opfer sei?[6] Möglich, daß nach den großen Erfolgen, die er errungen, in dem Fünfzigjährigen der Wunsch sich regte, nach einem durchschwärmten und durchschwelgten Leben, den Abend desselben noch zu nützen, um sein Volk zu beglücken. An Popularität war bei den Juden aber nur zu denken bei unbedingter Hingabe an die religiösen Vorurtheile der Bevölkerung. Agrippa legte sich diesen Zwang auf, aber wir würden unserem Helden, der in der Hauptstadt aufgewachsen war und bei den Gelagen auf Capreä noch ganz andere Speisegebote übertreten hatte als die des Judenthums, zu viel Ehre erweisen, wollten wir an die Ehrlichkeit des Fanatismus

[1] Derenbourg, Palest. apr. l. thalm. 213. Problematisch. — [2] Derenbourg, S. 210. — [3] Ant. XIX; 7, 3. XX; 7, 1. — [4] Eckhel 491. 492. 430. Keim a. a. O. 52. Dagegen Schürer, Neut. Ztg. 297, der die bildlosen Münzen lieber Agrippa II zutheilen möchte. — [5] Ant. XIX; 7, 3. — [6] Derenbourg, 210. 211.

glauben, den er zur Schau stellt. Er trug einfach die Farbe, die der Ort begehrte, wie er das in der Gesellschaft eines Tiberius und Caligula gelernt hatte. Für Naturen wie die seine ist überall Capreä. Das fanatisch erhitzte Volk war jetzt sein neuer Tyrann. So sehen wir den Zechgenossen des Caligula, so oft er in Jerusalem weilt, am Morgen und Abend im Tempel stehen, um dem Tagesopfer beizuwohnen, und die talmudischen Quellen erzählen sogar, daß er am Erntefest sich unter die Menge mischte, wenn sie die Erstlinge der Feld- und Baumfrüchte unter feierlichen Gesängen in den Tempel brachte und selbst seinen Korb mit Früchten in das Heiligthum trug.[1] Unmöglich ist das nicht, da auch Juvenal über die „nacktfüßigen Könige" spottet, die einst zu Jerusalem die Feste ihres Volkes barfuß begingen,[2] womit eben die Herodäer gemeint sind. Ebenso stellte Agrippa, nach den Rabbinen, den alten Brauch wieder her, daß der König am Ausgang des Sabbathjahres das Deuteronomium vorzulesen habe. Stehend trug er im Jahre 42 den langen Abschnitt vor, bis er zu der Stelle des siebzehnten Capitels kam: „Aus der Mitte deiner Brüder sollst du dir einen König wählen, du kannst nicht einen Fremden, der nicht dein Bruder ist, über dich setzen" — da ließ er Buch und Stimme sinken und vergoß eine reichliche Thräne, die Pharisäer aber riefen stürmisch: „Du bist unser Bruder! Du bist unser Bruder!"[3] So hatte sein Meister Tiberius je und je im Senat die Absicht gezeigt, sich der Imperatorenwürde zu entbürden, aber wehe dem, der nicht unter Thränen ihn beschworen hätte, doch ja den Staat nicht seinem Untergang anheim zu geben.

Denn daß diese ganze Gesetzlichkeit zu Jerusalem doch nichts anderes als eine schlechte Komödie war, beweist das Leben, das er in seiner Lieblingsresidenz Cäsarea am Meere führte. Hier im Heidenlande durfte er wieder der alte Agrippa sein, und wir wollen es ihm zur Ehre anrechnen, daß er wenigstens die Gutmüthigkeit vieler Emporkömmlinge theilte, alten Wohlthätern ihre Treue zu vergelten. Jenen Sklaven Thaumastus, der ihn im Schloßhof zu Tusculum mit kühlem Wasser gelabt, erhob er zum Haushofmeister und hinterließ ihn als altes Erbstück seinen Kindern Agrippa und Bernice, bei denen er uns wieder begegnet. Einen anderen Genossen seiner abenteuerlichen Fahrten,

[1] Mischna Bikkurim III, 4. Grätz 3, 273. — [2] Sat. 14, 97. — [3] Mischna Sota VII, 8. Grätz 3, 272 fg. Derenbourg S. 217.

Silas, hatte er mit dem Commando seiner Truppen bedacht, doch mußte der alte Kriegsmann seine allzu freien Erzählungen aus des Königs Vergangenheit schließlich mit dem Gefängniß bezahlen. An seine Stelle trat ein kriegskundiger Reiterführer der chaldäischen Colonie zu Bathyra,[1] einer von den alten Trachoniterführern, deren Abfall von Antipas so verhängnißvoll für den gamalitischen Krieg gewesen war. Ist schon dieser nächste Hofstaat des Königs von entschieden profaner Färbung, so merkt man der Führung seiner Töchter vollends nur all zu wohl an, daß sie in Rom sich die Julien, Agrippinen und Messalinen des Kaiserhauses zum Vorbild genommen und ihr Ruf war schon bei des Vaters Tod von der Art, daß man ihre Bildsäulen auf den schlechten Häusern ausstellte. Auch verhinderte den König sein Pharisäismus nicht, seinen Sohn am Hof der Messalina in Rom erziehen zu lassen, wo er lernte, was dort zu lernen war. Aber auch der würdige Vater selbst hatte seine heidnischen Liebhabereien mit nichten vergessen. Im Grunde waren ihm die doppelt geschliffenen „drusischen Schwerter", deren er sich zu Rom gefreut, doch auch jetzt noch interessanter als die spitzfindigsten Syllogismen seiner rabbinischen Freunde. Nicht nur den Heiden in Berytus baute er Theater und einen Circus, bei dessen Einweihung sich 1400 Menschen, lauter Verbrecher, wie er scheinheilig vorwendete, gegenseitig niedermetzeln mußten, Cäsarea selbst ward bald von den gleichen heidnischen Gräueln besudelt. Nur ein Lehrer, Rabbi Simon, hatte den Muth, gegen diese Ausschreitungen des in Jerusalem pharisäisch thuenden Königs aufzutreten und stellte den Antrag, ihn vom Tempel auszuschließen. Als Agrippa davon hörte, ließ er den Rabbi herunter nach Cäsarea holen und ihn im Theater neben sich sitzen. Als die Vorstellung zu Ende war, stellte er demselben die sophistische Frage: „Sage Rabbi Simon, was geht hier vor, was gegen das Gesetz wäre?" Das Gesetz redete freilich nicht vom Circus. Der Rabbi verstummte, ja eingeschüchtert bat er den König um Vergebung und ward mit Geschenken entlassen. Die Rabbinen aber gestatteten nun, was sie nicht hindern konnten, und ließen den König sich an den blutigen Gladiatorenspielen erfreuen, die sie seinem Großvater Herodes zu so schwerem Vorwurf gemacht hatten.

Agrippa entschädigte sie dafür durch um so größere Willigkeit, wo es galt, ihnen gegen ihre Feinde beizuspringen. So hörte die

[1] Ant. XVII; 2, 3.

Judenschaft mit Entrüstung, daß in dem phönizischen Dor am Karmel der alte Synagogensturm wieder begonnen habe. Bei einer Judenverfolgung hatten die Heiden das Bethaus gestürmt und in demselben eine Kaiserbüste aufgestellt. Hier galt es, der Wiederkehr des früheren Unheils bei Zeiten vorzubeugen. Mit einem Eifer, der jedem Rabbi Ehre gemacht hätte, begab sich der Großkönig in Person nach Antiochien und brachte es dahin, daß Petronius einen Centurio nach Dor abschickte, um die Schuldigen einzufordern, im Fall der Weigerung aber die Archonten selbst als Thäter zu behandeln. Erst damit war der letzte Funke dieses großen Brandes zertreten. Wie hier, scheint der König auch den Samaritern gegenüber dem Haß der Juden seine Hand geliehen zu haben. Die starken Explosionen des Volkshasses wenigstens, die nach seinem Tode in Cäsarea und Sichem stattfanden, beweisen, daß er in seiner Wohldienerei gegen die jüdische Volksleidenschaft auch nach dieser Richtung ziemlich weit gegangen sein muß.

In diesem selben Streben nach Volksgunst gab er auch die Christengemeinde dem Fanatismus der Masse preis. Die Apostelgeschichte erzählt schlicht und einfach: „Um diese Zeit legte der König Herodes die Hände an etliche von der Gemeinde, sie zu peinigen. Er tödtete aber Jakobum, Johannis Bruder, mit dem Schwert und da er sah, daß es den Juden wohl gefiel, fuhr er fort und fing Petrum auch." Damit sind die Motive dieser ersten Christenverfolgung vollständig richtig gezeichnet. „Daß es den Juden wohl gefiel", war der einzige Grund seines Vorgehens gegen eine Gemeinschaft, deren religiöse Erwartungen ihm gleichgültig genug sein mochten.

Mit dieser Politik, die sich dem Fanatismus dienstbar machte, hatte Agrippa bald wirklich die Aussöhnung Israels mit dem Hause Edoms zu Stande gebracht. Die Pharisäer selbst führten ihren Sieg auf die Frömmigkeit des großen Königs zurück, und wenn sie zuvor die unerbittlichen Feinde der Herodäer gewesen, so blieben sie jetzt der Dynastie treu ergeben, selbst dann noch, als Agrippa's Sohn in consequenter Fortsetzung der väterlichen Politik die Entdeckung machte, daß das wahre Israel im Lager Vespasians zu suchen sei. Wie blutig die Zeloten diese Zweideutigkeit an ihnen heimsuchten, ist bekannt genug.

Einigermaßen unklar bleibt es freilich, ob nicht Agrippa, nachdem er sich mit seinem Volke einig wußte, leise Versuche wagte, seine

Macht auf ihr eigenes Gewicht zu stellen und die römischen Stützen sachte weg zu räumen. Der syrische Proconsul C. Vibius Marsus wenigstens, der im Jahre 42 auf den judenfreundlichen Publius Petronius folgte, wollte derartige Neigungen an dem jüdischen Könige verspüren. Er rechnete dahin namentlich die Vollendung der Befestigungen von Jerusalem. Die schwache Seite der Stadt Jerusalem war Bezetha, die im Norden gelegene Neustadt. Agrippa fing an, sie mit gewaltigen Quadermauern zu umgeben, mit deren Vollendung, nach dem Zeugniß aller, die Stadt uneinnehmbar geworden wäre.[1] Daß er den Plan überhaupt in Angriff nehmen durfte, konnte er nur durch Bestechung der römischen Minister zu Wege bringen und nachmals in den Tagen des Krieges wetterten die Römer nicht wenig über „die Geldsucht der Zeit des Claudius, von dessen Freigelassenen die Juden das Befestigungsrecht erkauft und im Frieden Mauern aufgeführt als zum Kriege".[2] Das Bollwerk war zehn Ellen dick und die Quadern so in einander gefügt, daß sie weder mit Hebeisen ausgebrochen, noch durch Maschinen erschüttert werden konnten. Die Höhe aber betrug 25 Ellen. Als der neue Proconsul Marsus sich diese neuen Anlagen seines Nachbarn angesehen, erstattete er einen Bericht an Claudius, in dem er darlegte, daß eine Festung ersten Ranges an einer Stelle, die weder durch die Araber noch Parther bedroht sei, nur gegen Rom selbst eine Bedeutung habe und lediglich bestimmt scheine, einer späteren Insurrection zur Stütze zu dienen. So fuhr Rom dazwischen und erst nach fünfundzwanzig Jahren wurden die stolzen Fundamente durch die Aufständischen nothdürftig vollendet, so weit das in der Eile möglich war. An wirklichen Abfall von Rom hat Agrippa doch wohl nie gedacht und die Städte, die ihn auf ihren Münzen Philo-Cäsar, Philo-Claudius nannten, mußten wissen, daß sie damit den höchsten Grund seines Ehrgeizes berührten.[3] Auch hat er nicht einmal bei seinen pharisäischen Freunden ungetheilten Beifall mit seinem Neubau gefunden, denn sie weigerten sich Bezetha zur heiligen Stadt zu rechnen, da diese Stätte nicht wie das alte Jerusalem durch die Gegenwart Davids, der Propheten, der Urim und Thummim und der 70 Sanhedristen geweiht und geheiligt sei.[4]

---

[1] Bell. II; 11, 6. V; 4, 2. — [2] Tac. Hist. 5, 12. — [3] Eckhel III, 491. Keim a. a. O. 3, 55. — [4] Derenbourg, 219.

Nachdem nun aber einmal die neue Regierung zu Antiochien sich auf diesen Standpunkt des Argwohns begeben hatte, glaubte Marsus bald auch andere Fäden geheimer Umtriebe zu wittern. Im Jahre 43 fanden Conferenzen der benachbarten Vasallenkönige am See Genezareth statt und es hatten sich eine Reihe von Herrn zusammengefunden, die schwerlich die Absicht hatten, von Rom abzufallen, aber vielleicht dem syrischen Proconsul gegenüber gemeinsame Interessen zu verfechten dachten. Es waren auf diesem Fürstentage von Tiberias anwesend Antiochus von Commagene, Sampsigeram von Emesa, Kotys von Kleinarmenien, Polemon von Pontus und Agrippas Bruder Herodes von Chalcis. Da ließ sich zu ihrer keineswegs angenehmen Ueberraschung der Proconsul selbst melden. Zwar fuhren die Könige sofort, ihrer Pflichten gedenk, dem Präses sieben Stadien entgegen, allein daß sie in einem Wagen beisammen saßen, war dem argwöhnischen Beamten wiederum ein schlimmes Zeichen und er ließ jedem Einzelnen die Weisung zugehen, sich nach Hause zu begeben, da ihre Zusammenkunft einer Conspiration sehr ähnlich sehe. Vergeblich verlangte Agrippa auf diese tödtliche Beleidigung hin die Abberufung des Marsus. Weder sein consularischer Rang noch das Bündniß, das Claudius mit ihm „mitten auf dem Forum" abgeschlossen hatte, schützte ihn davor, von den Beamten seines Bundesgenossen im eigenen Hause beleidigt zu werden. Für seine Dynastie aber trugen die Conflicte mit Marsus die üble Frucht, daß man in Rom die Schöpfung eines stärkeren Staatswesens an dieser Stelle überhaupt bedauerte und dasselbe nach Agrippas Tod wieder einzuziehen beschloß.

Die Gelegenheit fand sich schon im folgenden Jahre. Drei Jahre war Agrippa im Besitze seines Reiches gewesen, da begab er sich, laut der Apostelgeschichte, nach Cäsarea hinab, um Geschäfte abzuwickeln mit den Bewohnern von Tyrus und Sidon, mit denen er im Streite lag. Die großen Handelsstädte konnten die von ihm verhängte Getreidesperre für die Dauer nicht ertragen und baten durch Vermittlung des königlichen Kammerherrn Blastus um Frieden, und Agrippa empfing in königlichem Gewand auf dem Throne prangend ihre Gesandten. Als er nun zu reden anfing, ertönte aus dem Haufen der Schmeichler der Zuruf, mit dem man Caligula so oft geehrt hatte: „Eine Stimme Gottes, nicht eines Menschen!" Alsbald schlug ihn der Engel des Herrn, weil er Gott nicht die Ehre gegeben. Nach Josephus wollte Agrippa vielmehr die Spiele für das Heil des Kaisers

begehen, die im Jahre 43 für die britannischen Siege des Claudius vom Senat decretirt und die auch in Rom im Frühjahr 44 nach der Rückkehr des Kaisers gefeiert wurden.[1] Der prunksüchtige Tyrann, dem die zwölf Millionen jährlicher Abgaben nicht genügten, erschien diesmal in silbergewirktem Gewande und als die Sonnenstrahlen glitzernd mit demselben spielten, erhoben die Höflinge den Ruf: „Du Gottheit sei uns gnädig; haben wir dich bis jetzt als einen Menschen gefürchtet, von jetzt bekennen wir dich als Erhabenen über sterbliche Natur". Es waren die Reminiszenzen der Caligulazeit, die aus ihnen redeten und Agrippa, der sich nicht schlechter dünkte als seine Freunde Gajus und Claudius ließ sich die Zurufe gefallen. Da ereignete sich auch nach Josephus Bericht ein Zeichen. Nicht der Engel des Herrn schlug den Gott, sondern ein Prodigium entsetzte ihn. Als er im letzten Jahre des Tiberius zu Tusculum gefangen gewesen, hatte ihm ein Germane einen Uhu gezeigt, der im Schloßhof über ihm saß. Wenn er diesen Vogel wieder sehe, werde er sterben. Als er sich eben des Schmeichelwortes freute, sieht er in seiner Loge über seinem Haupte den Vogel auf einem Stricke sich schaukeln. Da ging ihm ein schneidender Schmerz durch die Eingeweide und, von jüdischen Gewissensbissen erfaßt, ruft er zu seiner Umgebung: „Sehet, euer Gott muß jetzt das Leben lassen und eilt bereits der Verwesung in die Arme". Eine dunkele Kunde, daß eine höhere rächende Hand beim jähen Tode des Königs mitgewirkt, hört sich unschwer aus beiden Berichten heraus, von denen der eine die Version der hohenpriesterlichen Paläste, die andere die der ärmlichen Straße der Christin Maria, der Mutter des Johannes Markus, wiedergibt. Auch ist der Engel, der damals den Kerker des Petrus öffnete und den gefangenen Nazarener den Seinen wiedergab, wohl der Todesengel des Agrippa gewesen. Denn die orientalische Uebung, daß mit jedem Regierungswechsel die Gefängnisse sich leerten und die seither Unterdrückten sich rächten, kam wieder einmal zur vollen Geltung.

Während die Juden und Pharisäer verzweiflungsvoll den Palast zu Cäsarea umlagerten und in Sack und Asche, heulend, kniend, betend um das Leben des Heiligen schrien, brach ein schadenfroher Aufstand der Griechen und Samariter los, sobald am fünften Tage sich die Nachricht vom Tode des Königs verbreitete. Die Vornehmen hielten

[1] Dio 60, 23.

Festessen mit bekränztem Haupte und von Salben duftend, wobei sie Charon witzige Trinksprüche widmeten, daß er den Judenkönig über die stygische Fluth gegondelt habe, über die keiner zurückkommt. Dabei wurden Schilderungen aus dem Privatleben des frommen Königs entworfen, die Josephus mitzutheilen sich zu sittsam meint. Der Pöbel aber stürmte den Palast, bemächtigte sich der Bildsäulen seiner Töchter und stellte sie auf den Dächern schlechter Häuser aus, wo sonst die Freudenmädchen ausstanden und trieb andern schmutzigen Unfug. Aehnliches geschah in Sichem. Vor allem aber betheiligten sich die Truppen zu Sichem und Cäsarea an diesen Ausschreitungen, wohl deßhalb, weil auch ihnen die pharisäische Scheinheiligkeit des alten Wüstlings zuwider war. Die kleine Christenschaar dagegen, die am schwersten unter Agrippa gelitten, begnügte sich, seinen Tod besonders schrecklich auszumalen, wie sie denn auf ihn den volksmäßigen Zug übertrug, daß er, wie einst Antiochus, von den Würmern bei lebendigem Leibe sei gefressen worden.[1]

Nach diesem thatsächlichen Votum der Nichtjuden über sein Regiment kann kein Zweifel darüber herrschen, das der, der klaren Geistes dem wahnsinnigen Wüthen eines Caligula in Rom assistirt hatte, auch in Jerusalem kein Heiliger gewesen ist und die Hymnen, die der Pharisäer Josephus und die Rabbinen des Talmud ihm singen, beweisen nur, daß es auch damals nicht nöthig war, gut zu regieren, um einer frommen Partei zu gefallen. Dennoch kommt gelegentlich der wahre Sachverhalt auch bei Josephus zum Vorschein. Mit großer Mühe hatten Herodes und sein Sohn Philippus die Landschaft Trachonitis in die Höhe gebracht, wobei namentlich die an der Grenze legegene Colonie Bathyra in Batanäa zur Hebung der Verhältnisse mitgewirkt hatte. Josephus gesteht mit dürren Worten zu, daß Agrippa diese Schöpfung seiner Vorgänger durch seine unsinnigen Steuern erdrückt habe,[2] wobei es charakteristisch ist, daß uns aus der gleichen Gegend eine Inschrift erhalten wurde, in der Agrippa in Worten voll Salbung die Trachoniter zur Weisheit und Tugend ermahnt.[3] „Sie fressen der Witwen Häuser und wenden lange Gebete vor", hatte Jesus von Agrippas Parteifreunden geurtheilt. So lesen wir hier, wie der Mann, der die Trachoniter durch seinen Steuerdruck zu

[1] Act. 12. 21 ff. 2 Macc. 9, 9. — [2] Ant. XVII; 2, 2. — [3] Le Bas et Waddington, Inscr. Greques e. Lat. Tom. 3, 1870.

Grunde richtet, ihnen ihr wildes Leben vorrückt, ihr Dasein und ihre Wohnungen mit denen wilder Thiere vergleicht und ihnen die Segnungen der Humanität anpreist. Für dieselben „Thiere" erbaut er Tempel, errichtet Bildsäulen und setzt Inschriften zur eigenen und der Cäsaren Ehre,[1] bis vor lauter Marmor die Häuser der Trachoniter zerfallen und sie sich wieder in ihre alten Höhlen verkriechen. Von ähnlicher Art war denn auch seine Verwaltung Judäas. Der grenzenlosen Verarmung und Hungersnoth, die mit seinem Todesjahre bei der ersten Mißernte hereinbricht, und die die christliche Gemeinde als die Noth des dritten Siegels bezeichnete, hat der fromme König gleichfalls nach Kräften vorgearbeitet.

Aber er blieb den Juden doch der gute König bis auf den heutigen Tag. Wie viel Worte macht Josephus über den Abgabendruck des *ersten* Herodes; daß Agrippa die doppelte Summe bezog und mit diesen zwölf Millionen Francs doch nicht reichte, sondern verschuldet starb, das wird bei ihm aus seiner Großmuth hergeleitet, als ob der erste Herodes das Geld selbst verzehrt hätte. Wenn der Ahnherr die Hohenpriester wechselt, ist das ein Gottesfrevel, aber daß Agrippa in drei Jahren drei Hohepriester holt und schickt, ist ganz in der Ordnung. Der Talmud weiß sogar von einem Priester zu erzählen, dem Agrippa die Hände abhacken läßt, weil er ihm mit denselben eine unpassende Geberde gemacht hat, allein *auch* das wird dann damit entschuldigt, daß dieser Unwürdige, um sich nicht zu besudeln, in Handschuhen zu opfern pflegte.[2] Die heidnischen Spiele aber, die seiner Zeit die Makkabäer zum Aufruhr getrieben und dem ersten Herodes mehr als einmal die Dolche der Pharisäer zuzogen, bei Agrippa sind sie nicht gegen das Gesetz, sondern Josephus bewundert selbst die Metzelei zu Berytus, durch die der große König die Welt auf einen Tag von 1400 Verbrechern befreit habe.[3] So hat diesem Hofe gegenüber der Pharisäismus vor allem seine Fähigkeit entwickelt, Mücken zu seihen und Kameele zu verschlucken, denn das war der Ehre Gottes am zuträglichsten. Wenn nur der Speisemarkt zu Jerusalem nicht durch weltliche Abgaben verunreinigt wird und die Häuser der heiligen Stadt steuerfrei bleiben, so sieht die Priesterschaft mit erbau-

---

[1] Waddington a. a. O. 2329. — [2] Derenbourg 210. 212. — [3] Ant. XIX; 7, 3.

lichem Gleichmuth zu, wenn rings um sie her das Landvolk an Hunger stirbt.

Schließlich aber lehrt uns auch das Familienleben des Königs den Pharisäismus von derselben Seite kennen, von der ihn schon Jesus gekannt hatte. Auch hier ein übertünchtes Grab, fromme Aufschrift außen, innen Verwesung und Modergeruch. Von den Töchtern des Königs reichte keine dem Freier die Hand, ehe er sich hatte beschneiden lassen,[1] aber nichts desto weniger sind sie nachmals alle ihren Männern entlaufen. Zumal die älteste, Bernice, erfüllte alle Cultusvorschriften ihres Volkes vom wöchentlichen Fasten bis zum Nasiräat und wird von Josephus im jüdischen Krieg als Bild frommer Sitte gepriesen. Daneben aber lebte sie, nach dem Beispiel ihrer römischen Freundinen, mit ihrem Bruder in Blutschande und ward schließlich die weltbekannte Geliebte des Titus. Ihre Schwester Drusilla war an den Fürsten Aziz von Emesa verheirathet, dem sie die Hand reichte, weil ihr erster Bräutigam sich nicht zur Beschneidung hatte entschließen wollen. Aber auch Aziz besaß sie nicht lang, da sie von dem Magier Simon entführt, sich dem Procurator Felix zuwandte. Auch die dritte Schwester Mariamne verließ ihren Gatten, um sich einem reichen Steuerpächter Alexandriens zu verbinden. Der einzige Sohn und Erbe aber, Agrippa, war beim Tode des Vaters ein siebzehnjähriger Jüngling. Unter der Obhut Messalinens war er in Rom herangewachsen und der schwachköpfige Claudius that sich viel zu gut darauf, den jungen Mann gebildet und erzogen zu haben.[2] Claudius war auch nicht abgeneigt, dem Knaben das Reich des Vaters zu übergeben, wie er diesem zugeschworen, allein, was damals in Rom als Staatsmann sich gab, die Narzisse, Pallas, Felix und wie die Sklavennamen alle lauten, entschied, daß Judäa unmittelbar unter römische Obhut müsse genommen werden und gewohnt den Ansichten seiner Freigelassenen die eigenen unterzuordnen, stellte der Kaiser die Procuratur wieder her und vertröstete seinen Zögling auf die Zeit seiner Mündigkeit. Bald lehrten aber die eintretenden jüdischen Wirren, wie sehr der Kaiser in dieser Sache seine zu Staatsmännern beförderten Hausbedienten an Urtheil übertroffen hatte.

Die religiöse Frage trat mit der Erneuerung der heidnischen Herrschaft jetzt wieder in ihrem ganzen Umfang hervor. Diese reli-

[1] Ant. XX; 7, 1. — [2] Ant. XX; 1, 2.

giöse Strömung hatte aber auch in den Zeiten, in denen die Oeffentlichkeit mit der großen Politik sich beschäftigte, nicht zu arbeiten aufgehört. Nur in ein engeres Bett war sie zurückgedrängt worden, aber in dieser Weise eingeengt und vertieft, hatte sie in dem einen Jahrzehnt bedeutsame Entwicklungen durchgemacht.

## 9. Die Diaspora des Ostens.

Während der Kämpfe Caligula's mit den Palästinensern und Jerusalemiten hatte man gelegentlich mit hoffenden oder sorgenden Blicken hinübergeschaut nach dem parthischen Reiche und den Vasallenstaaten am Euphrat, wo das Judenthum kecker als irgendwo das Haupt erhob. Petronius hatte in Rom geradezu gewarnt, diese im Osten einflußreiche Race zur Feindschaft gegen Rom zu reizen.[1] In jenen Strichen, wo einst die jüdischen Erzväter ihre Heerden geweidet, war mehr als anderwärts der Segen über Abraham in Erfüllung gegangen, daß sein Same wie der Sand am Meere sein solle.[2] Auch hier hatte die Sitte der Juden, ihr Glaube, ihr Reichthum die chaldäische, persische und syrische Herrschaft überdauert. Der Handel auf der Euphratstraße, der Karavanenhandel, die bedeutende Fabrication der babylonischen Weltstadt hatte sie groß und mächtig gemacht. Naturalproducte, Felle, Wolle lieferte die Steppe den großen parthischen Städten. Decken, Teppiche, Instrumente, führten dafür die Karavanen dem Westen, die Euphratkähne dem Süden zu und die großen Kaufleute, die diese Commissionen vermittelten, waren meist jüdische Häuser. Selbst die politischen Verhandlungen zwischen Susa und Rom gingen zuweilen durch sie.[3] Innerhalb des Judenthums selbst zeichnen sich die Chaldäer durch hohes Selbstgefühl aus. Sie sind nicht abgeneigt, die Rückkehr Serubabels, Esra's und Nehemia's als eine Reinigung ihres Landes aufzufassen. Zum Kanon hatten sie historische, prophetische und lyrische Beiträge gegeben und Apokryphen wie Baruch, Tobit, Judith, sowie der ganze babylonische Talmud bezeugten auch

[1] Philo leg. ad Gaj. Mang. II, 578. — [2] Jos. Ant. XI; 5, 2. XV; 2, 2. XVIII, 9. [3] Bell. I; 13, 5. Ant. XX; 4, 1 f.

in späterer Zeit noch, wie die östliche Judenschaft auf literärischem Gebiete der des Westens gewachsen war.

In denselben Tagen nun, in denen die Heidenwelt Aegyptens sich gegen Israel erhob, hatte dieses auch in Mesopotamien ein Blutbad zu verzeichnen, wie man nach Josephus bis dahin noch keines erlebt hatte.[1] Derselbe trotzig herausfordernde Ton, dieselbe erdrückende Uebermacht ihres Capitals, die sie in Alexandrien verhaßt gemacht hatte, ward ihr auch im Osten zum Verhängniß. Die Stadt Naarda am Euphrat, wo dem Herkommen nach die Tempelsteuer aufbewahrt wurde, war hier der erste Heerd der Unruhen. Die wehrhafte junge Judenschaft der Stadt war gewohnt, die Fest-Karavanen militärisch zu geleiten, um die Tempelsteuer vor den räuberischen Händen der Wüstensöhne zu sichern. Darüber war ein trotziger, hochfahrender Sinn in das junge Israel gekommen und an die Spitze dieser Elemente stellten sich ungefähr um's Jahr 18 nach Christus zwei Jünglinge Asinäus und Aniläus, die das Freibeuterleben der Steppe den Schlägen in den Weberstuben der babylonischen Teppichmacher vorzogen. Die jungen Abenteurer befestigten eine Euphratinsel und fingen an, die großen Heerdenbesitzer der Umgegend zu brandschatzen. Der Satrap der Provinz wollte die Bande aufheben, aber sein auf die Sabbathvorurtheile berechneter Plan scheiterte an der geringen Orthodoxie der Wegelagerer. Da fand König Artaban für gut, die Niederlassung der Brüder als bewaffnete Colonie gegen Rom und die Beduinen zu genehmigen, wobei man zugleich den kleinen Judenstaat als Stütze gegen die zuweilen auftauchenden Abfallgelüste der Satrapen zu brauchen dachte. Neue feste Plätze wurden jetzt gebaut und siebzehn Jahre hindurch beherrschte die Judenschaft durch diese Sicherheitsplätze ganz Mesopotamien. Da brach in den letzten Jahren des Tiberius in der Colonie Spaltung aus. Aniläus hatte um eines schönen Weibes willen einen benachbarten Satrapen aus der Welt geschafft und die Götzendienerin in sein Haus geführt. Darüber machten ihm die orthodoxen Volksältesten Vorstellungen und da die schöne Heidin fürchtete, ihr Schwager Asinäus werde sich gegen sie erklären, räumte sie ihn mit Gift aus dem Wege. Aniläus suchte nun durch ruhmvolle Kriegszüge das Geschehene in Vergessenheit zu bringen und richtete diese sogar gegen den Schwiegersohn des Großkönigs selbst. Allein

[1] Ant. XVIII; 9, 1.

nach kurzen Erfolgen fiel der jüdische Held und nun erhob sich überall die Verfolgung gegen die übermüthig gewordene Race. Schon diese erste Heimsuchung traf die Juden schwer und sie sahen sich genöthigt, sich nach den Hauptstädten Babylon, Seleucia, Ktesiphon, Naarda und Nisibis zusammenzudrängen. Bis in die Tage des Caligula herrschte zwar wieder Ruhe, allein nun waren es die Hellenen, die die Parther und Syrer zu denselben Verfolgungen ermuthigten, zu denen sie in Alexandrien die Aegypter bestimmt hatten. Da sich allenthalben ein unermeßlicher Judenhaß angesammelt hatte, brach denn auch die Verfolgung mit elementarer, unaufhaltsamer Wuth herein. Allein in Seleucia wurden 50,000 Juden ermordet und mit ähnlicher Grausamkeit hauste die Verfolgung in anderen Städten des parthischen Reichs.

Vielleicht hängt es mit diesen Vorkommnissen zusammen, daß nun in den benachbarten Vasallenstädten und in Syrien die Zahl der Juden so rasch sich mehrt. Philadelphia, Adiabene, Chalcis, Syrien, namentlich Damaskus ist mit ihnen überschwemmt. In Philadelphia fanden nach dem Tode des Herodes Agrippa sofort große Kämpfe zwischen Juden und Heiden statt.[1] In Adiabene gelang den Schriftgelehrten die Bekehrung der Königin Helene und ihres Sohnes Izates, der sich als König sogar beschneiden ließ.[2] Auch Chalcis und Kleinarmenien standen durch Verfügung des römischen Hofs unter jüdischen Herrschern. Von Damaskus rühmt Josephus, daß dort die ganze Frauenwelt zu den Juden gehalten habe[3] und als der Araber Aretas sich der Stadt bemächtigte, verstattete er den Juden einen eigenen Ethnarchen.[4] Von diesen Grenzgebieten her wußten die Juden denn bald auch im Partherreich ihren alten Einfluß wieder herzustellen und in den Kämpfen der beiden Großmächte waren die von ihnen beherrschten Gebiete von beiden Seiten gesuchte Bundesgenossen. Selbst im folgenden Jahrhundert, beim großen Trajankrieg, hatten die Römer es zu empfinden, was es heiße, in diesen Gebieten die Juden gegen sich zu haben.

Die religiöse Gährung, die durch jüdischen Einfluß auch hier wie im Westen hervorgerufen wird, verräth sich in mancherlei historischen und sagenhaften Spuren der neutestamentlichen Geschichte. Nach Damaskus und Antiochien dringt rasch der Glaube an den erschienenen

[1] Ant. XX; 1, 1. — [2] Ibidem Cap. 2. — [3] Bell. II; 20. 2. — [4] 2 Cor. 11, 32.

Christ. Paulus zieht sich in das Land östlich von Peräa, das die Römer Arabien nennen, zurück. Parther, Meder, Elamiter und die in Mesopotamien wohnen, läßt der Apostelgeschichtsschreiber die Sprache der Zungen am Pfingstfest vernehmen. Die Magier aus dem Osten müssen im Evangelium dem Christuskind huldigen und deuten so indirect auf die Wege, die das Christenthum nach Osten nahm, während wir doch nur seine westlichen Pfade zu verfolgen im Stande sind.

Vierter Abschnitt.

# Schicksale des palästinensischen Christenthums.

## 1. Nachwirkung der messianischen Bewegungen.

Das alexandrinische Judenthum, das den Polytheismus nicht sowohl aus religiösen Gründen als vielmehr aus Gründen seiner Philosophie und seiner wissenschaftlichen Weltanschauung bekämpfte, hatte den Zeitgenossen den Glauben an einen Gott, geoffenbart in Mose, logisch, rhetorisch, philosophisch demonstriren wollen, allein die ruhmredige Prophezeiung, die Welt werde sich in Folge solcher Gründe dem Judenthum, als der einzigen vernünftigen und mit den Gesetzen der Natur übereinstimmenden Religion zuwenden, hatte sich nicht erfüllt. Die gebildeten Kreise wollten die philosophische Wahrheit nicht in der unvollkommenen Einkleidung schwer zu verstehender Symbole, und der Masse war schon der Gedanke ein Aergerniß, mit den Gebräuchen der Juden überhaupt behelligt zu werden. Gerade da, wo das Judenthum am meisten gethan hatte, seine Religion zu rationalisiren und sie auch dem Heiden zugänglich zu machen, hatte sich deßhalb schließlich der heidnische Haß am tödtlichsten erhoben, und nach dem gewaltigen Ringen der Caligulazeit hatte der Hellenismus alle Ursache, seine welterobernden Absichten zu vertagen. Die Abneigung gegen das Judenthum hatte sich im ganzen Reiche gesteigert und der Abscheu der Juden gegen das Heidenthum nicht weniger. Der Vermittler Herodes Agrippa selbst wird in die Bahnen des Rigorismus gedrängt und die Erweiterung der Verheißungen Israels auf die Heidenwelt liegt den Gemüthern ferner als je. Aber auch wenn der Conflict dieser letzten Jahre nicht gewesen wäre, eine monotheistische Kirche wäre auf dem Wege der hellenistischen Aufklärung doch nie zu Stande gekommen. Denn wie Großes auch Rede und Schrift schon gewirkt, die Religion war nie ein Product der Rhetorik oder organisatorischer Mache.

Religionen müssen wachsen als Ueberzeugung einer thatsächlichen Offenbarung, demonstriren lassen sie sich nicht, denn sie sind eine Weise des Gefühls und nicht eine Wissenschaft. Nur, wo der Gedanke sich in die unbewußte Form des Glaubens an eine gegebene Thatsache umgebildet hat, erzeugt sich jenes Abhängigkeitsgefühl, das wir Religion nennen. In dieser gefühlsmäßigen Form des Glaubens an eine thatsächlich gegebene Offenbarung können alle Forderungen eines wissenschaftlichen Bewußtseins erfüllt sein, aber nicht weil er vernunftgemäß ist, ist dieser Glaube den Gläubigen theuer, sondern weil ihr Gemüth ergriffen und erfüllt ist von dem Mittler oder der Urkunde dieser Offenbarung. Auch nur in dieser gefühlsmäßigen Form des persönlichen Ergriffenseins kann die Religion sich fortpflanzen. Der Hellenismus konnte darum noch Folianten zu Folianten und Reden zu Reden fügen, worauf es ankam, war doch nicht die Frage, wie vernünftig, logisch und ehrwürdig das Judenthum sei, sondern vielmehr die, ob eine der vorhandenen jüdischen Gemeinschaften einen religiösen Impuls von hinreichender Stärke empfangen habe, um auch in großen Kreisen religiöse Wirkungen auszuüben? Zu der negativen Eigenschaft, mit dem philosophischen Zeitbewußtsein verträglich zu sein, die allerdings ein großer Vorzug des jüdischen Glaubens war, mußte die schöpferische Gewalt einer religiösen Persönlichkeit kommen, der die Herzen entgegenschlugen und der die Gemüther zuriefen: „Du bist der Weg, die Wahrheit und das Leben, niemand kommet zum Vater denn durch dich!“[1] Eine Erscheinung war nöthig, der gegenüber die durstenden Seelen die Empfindung hatten: „Wo sollen wir hingehn, du hast Worte des ewigen Lebens!“[2] Ob ein Mann in Israel solche Wirkungen auf die Herzen zu üben in der Lage sei, darauf kam es an, sollte das Judenthum Weltreligion werden.

Auf dem Gebiete des hellenistischen Judenthums konnten wir nun, trotz der hitzigen Kämpfe mit der heidnischen Gewalt, keine nachhaltigeren religiösen Bewegungen wahrnehmen, während in Judäa unter den Hebräern allerdings der Geist des alten Bundes wieder stark in den Gemüthern arbeitete.

Wir sahen, unter welchen Bedingungen in Judäa der Zukunftsglaube Israels wieder aufgelebt, wie man das verheißene Reich Gottes nicht nur erwartete als ein kommendes, sondern daran ging, dasselbe

[1] So das hellenist. Evangel. 14, 5. 6. — [2] Joh. 6, 68.

als ein gegenwärtiges wirklich aufzurichten. Noch nie hatte, nach dem Bewußtsein dieses Geschlechts, der Himmel der Erde so nah gestanden. Vor allem war die Partei Judas des Gaulaniten auf dem Plan, die Israel mit dem Schwerte erlösen wollte, um in dem von der Heidenherrschaft befreiten Lande das Gottesreich aufzurichten. Geleitet von den Söhnen des großen Patrioten, von Jakobus, Simon, Menahem und Eleazar, führte diese Partei ihren Kampf fort und hielt ihre Hoffnungen hoch. Aber ihre Hoffnungen trogen. Das irdische Jerusalem konnte sie vernichten, das himmlische herabzuführen gelang ihr nicht.

Neben dieser Schule der Zeloten, die vor allem das politische Leben beherrschte, hatte aber die neue Zeit aus den stürmischen Tagen des Pilatus auch einige specifisch religiösen Bewegungen übernommen. In seiner ganzen Ausdehnung war damals das jüdische Land von dem Traume des nahen Reichs erregt worden. In Judäa sahen wir Johannes den Täufer Vorbereitungen zur Errichtung des Reiches treffen, in Samarien folgte die gesammte Bevölkerung dem Propheten von Tirathaba nach dem Garizim, um die von Mose verborgenen Insignien des Reiches zu suchen, die zur messianischen Zeit wieder zum Vorschein kommen sollten und durch die Thäler Galiläas verkündeten Jesu Jünger, daß das Reich nahe herbei gekommen sei.[1] Johannes ward enthauptet, die Garizimfahrer niedergemetzelt, Jesus gekreuzigt, es frug sich, ob nach gleichem Ausgang der Urheber auch die von ihnen hervorgerufenen Bewegungen zum Stehen gekommen?

Schlechthin war das bei keiner derselben der Fall. Die Johannestaufe hatte allerdings ihre Wirkung in den Gemüthern der Bevölkerung vollbracht und wir sehen keine allgemeinere Taufbewegung mehr von einem ähnlichen Umfang, wie die des Jahres 34 gewesen, auftreten. Dennoch verschwinden die Taufgesinnten nicht vollständig aus der Geschichte. Abgesehen davon, daß die essäischen Vereine am todten Meer verwandte Tendenzen der Askese und des Harrens auf das Reich, verfolgen, berühren sich auch manche einzelne Asketen sehr nah mit dem Täufer. So jener Bannus, der Lehrer des Josephus, der in den Zeiten des Kaiser Claudius in der Wüste bei Jerusalem sich niedergelassen hatte, Kleider von Baumrinde trug, von wildwachsenden Kräutern lebte und bei Tag und Nacht sich in kaltem Wasser badete.[2]

[1] Vgl. Bd. 1, 313 ff. — [2] Jos. Vita 2.

Schon daß sein Schüler Josephus den Täufer erwähnte, während er Jesum überging, läßt vermuthen, daß dieser Hemerobaptist in irgend welcher Beziehung zu der Taufbewegung stand. Aber auch die Jüngerschaft des Täufers im engeren Sinn dauerte durch mehrere Generationen. Wie die Johannesjünger nach der Einkerkerung und Hinrichtung des Meisters treu bei ihm ausgehalten,[1] so lebte auch nach seinem Tode in ihnen sein Gedanke weiter, daß das Reich nahe sei und es gelte durch Fasten, Wachen und herzliche Buße, dasselbe heraufzuführen. So wird die ernsthafte Askese der Johannesjünger dem heitern Propheten Galiläas von Pharisäern und Volk als Beispiel vorgehalten und sie selbst sind stolz auf ihre Uebungen.[2] Noch wollen die beiden Ströme, die so nah aneinander entsprungen, sich nicht vereinigen. Als das Kriegsunglück des Antipas hereinbricht, sehen die Johannesjünger und der Schüler des Banus darin die Strafe des Prophetenmords,[3] die Christen aber erblicken in derselben Kriegsnoth die Wehen des Endgerichts.[4] Die Kunde vom gekreuzigten Messias dringt unter die Diaspora, aber auch auf die Johannestaufe treten auswärts Gemeinschaften zusammen. Um die Mitte der fünfziger Jahre findet Paulus in Ephesus eine Taufgemeinde, die bis dahin Jesum nicht als erschienenen Messias anerkannt hatte und die von den Fortschritten des Reichsgedankens bei den Jüngern Jesu keine Kunde hat. Denn wenn diese das Prinzip der Begeisterung, die durch ihre Gemeinden brauft, als den heiligen Geist erkannt haben, der nach den Propheten in der messianischen Zeit soll ausgegossen werden über alles Fleisch, so sprechen jene: „Wir haben nicht einmal gehört, daß ein heiliger Geist sei".[5] Dennoch gehörten hervorragende Persönlichkeiten der Taufgemeinde an, wie jener Alexandriner Apollos, der in Ephesus von römischen Christen bekehrt ward, so daß er Jesum als Messias anerkannte, doch nicht ohne fortgesetzte Versuche, die eigenthümlichen Gewohnheiten der Taufbewegung in der christlichen Gemeinde selbst zur Geltung zu bringen.[6] So wirkte der gegebene Anstoß auch neben den von Jesu ausgegangenen Wirkungen fort. Weiterhin beweist dann das präcise Signalement der ältesten christlichen Schriften, daß die Taufgesinnten noch lange die geblieben, die sie waren. Sie fasten so viel

[1] Matth. 11, 2; 14, 12. — [2] Matth. 9, 14. Marc. 2, 18. Luc. 5, 33. — [3] Ant. XVIII; 5, 3. — [4] Matth. 24, 6. — [5] Act. 19, 2. — [6] 1 Cor. 1, 15–17.

wie die Pharisäer, sie harren des Bräutigams und finden ihn nicht; sie flicken das Kleid der Theokratie mit einem Lappen ungewalkten Tuchs und machen den Riß schlimmer, sie fassen den neuen Geist in alte Schläuche und der Wein wird verschüttet.[1] Sie fragen nach Jesus und kommen doch über den Zweifel nicht hinaus,[2] während ihrerseits die Christen dabei bleiben, daß Johannes selbst dem Volke gesagt habe, „daß sie glauben sollten an den, der nach ihm komme, das ist an Jesus".[3] Insbesondere zeigen noch in der jüngsten Periode des neutestamentlichen Schriftthums die gelegentlichen Berücksichtigungen durch den vierten Evangelisten, daß in seiner Nähe die Johannesschule eine beträchtliche Stärke hatte und ihr Widerspruch gegen die messianische Würde Jesu dem Verfasser etwas austrug.[4] Wesentlich dem Nachweis, daß Johannes *nicht* „das Licht" sei, wohl aber vom Lichte zeugte, daß er dem Alten angehöre, das durch ein Neues verdrängt werden muß, sind die drei ersten Capitel dieser Schrift gewidmet,[5] und es sind ohne Zweifel die verschiedenen, nach einem Jahrhundert noch immer vertretenen Auffassungen seiner Person, die der Täufer selbst Joh. 4, 20 widerlegen muß, wenn er „bekennt und nicht läugnet, sondern bekennt", er sei nicht der Christ, nicht einmal Elias, auch der verheißene Prophet nicht, sondern lediglich die Erfüllung des Jesajawortes: „Ich bin eine Stimme deß, der da rufet in der Wüste, richtet den Weg des Herrn".[6] Daß der Täufer keine eigene Gemeinschaft habe stiften wollen, daß die Taufe mit Wasser allein nicht genüge, sondern daß die Wiedergeburt durch den heiligen Geist hinzutreten müsse, um in's Reich zu gelangen, sind Behauptungen, die die Anhänger Jesu den Taufgesinnten entgegenstellen, während diese vielmehr den Christen vorwerfen, daß Jesus den Brauch der Taufe ihrem Meister entlehnt habe und überhaupt sein Nachtreter sei. Im Hinblick auf solche Einwürfe der Taufgesinnten gegen die Christgläubigen läßt der Verfasser des vierten Evangeliums den Täufer selbst auf das Gottesgericht des Erfolgs verweisen: „Ein Mensch kann nichts nehmen, es werde ihm denn gegeben vom Himmel. Er muß wachsen, ich muß abnehmen. Ihr selbst seid meine Zeugen, daß ich sagte, ich bin nicht der Christ, sondern vor ihm hergesandt. Wer die Braut hat, *der* ist

---

[1] Mth. 9, 14—17. — [2] Mth. 11, 2. — [3] Act. 19, 4. — [4] Ewald, Gesch. des V. Isr. 7, 172. 241. — [5] Vgl. Holtzmann in Schenkels Bibellexic. 3, 325 ff. — [6] Vgl. Holtzmann in Schenkel's Bibellexic. 3, 324 f.

der Bräutigam".[1] So bekämpften sich noch in der Zeit Hadrians die beiden Schulen wie ebenbürtige Mächte, weshalb auch dem Verfasser des Hebräerbriefs der Streit über „die Taufen" ein elementarer Unterrichtsgegenstand ist, von dem seine Leser zur Genüge gehört haben.[2] Daß zur Zeit der Apostelgeschichte allerdings sich hier und dort in den größeren Städten die Taufgesinnten mit der Gemeinschaft Jesu vereinigt hatten, ersehen wir aus den Berichten dieses Buches über das Christenthum zu Ephesus,[3] allein zu einer vollständigen Fusion ist es nicht gekommen. Unter dem Namen der Hemerobaptisten wird uns vielmehr noch später eine Partei begegnen, deren Gedanken wesentlich die des Täufers sind.[4] So kennt auch Justin noch eine eigene Schule der Baptisten oder Täufer, auf die er das Wort des Jesaja anwendet, sie ehren Gott mit den Lippen, aber ihre Herzen sind ferne von ihm.[5]

Wenn wir mithin von der Thätigkeit dieser religiösen Gemeinschaft ein Weiteres nicht wissen, als daß sie fortfuhr zu wachen, zu fasten, zu beten, Buße zu predigen und auf ein neues Leben zu taufen, so dürfen wir doch ihre Bedeutung nicht gering anschlagen, wenn wir ihren Spuren in Ephesus und bald auch in Rom begegnen, wenn Männer wie Apollos ihr angehörten, und wenn wir die Predigt der Apostel Jesu sich wesentlich der Johannespredigt vom kommenden Tag des Gerichts anschließen sehen.

Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit den Nachklängen der samaritanischen Garizimfahrt,[6] nur daß die christliche Gemeinde in dem Propheten von Tirathaba nicht einen Vorläufer, sondern einen Doppelgänger und Affen des Messias sah. Denn das dürfte wohl der historische Kern der Sage von Magier Simon sein, daß sich in ihr eine Erinnerung an die gleichlaufende messianische Bewegung in Samarien erhielt, die der christlichen Gemeinde in dieser Landschaft eine nachtheilige Concurrenz bereitete, wie denn nach dem Bericht des Josephus gerade sie es war, die wenigstens einen politischen Erfolg, den Sturz des Pilatus, aufzuweisen hatte. Weder die Taufbewegung am Jordan, noch die Reichspredigt in Galiläa hatte zu directen Conflicten mit der römischen Gewalt geführt, dagegen hatte die Art, wie

---

[1] Joh. 3, 22—36. — [2] Hebr. 6, 2. — [3] Act. 18, 24—19, 7. — [4] Ewald, Gesch. Isr. 7, 172 ff. Lipsius, zur Quellenkritik des Epiphanios. S. 5. — [5] Justin, Tryph. 80. — [6] Vgl. Bd. I, 334 f.

der Prophet der Samariter den Anbruch der messianischen Zeit proclamiren wollte, Pilatus genöthigt, Gewalt zu brauchen. Da aber sein Eifer den Bogen überspannte, flog der Pfeil auf ihn selbst zurück. Das Blut auf Golgatha hatte er ungestraft vergossen, das vom Garizim führte seine Abberufung herbei. Unsterblich ist er geworden durch das Credo der Christen, aber der Prophet der Samariter war es, der ihn zu Fall brachte. Den Beschwerden der Samariter gab Vitellius Recht. Pilatus ward entfernt, obwohl man billig zweifeln darf, ob er nicht den Zusammenhang der samaritanischen Bewegung besser übersah, als der eben von Rom angekommene, in den Fragen der Juden noch unbekannte, Vitellius. Welche Schicksale den Propheten und Führer der ganzen Bewegung bei ihrer Niederwerfung getroffen, davon berichtet Josephus nichts. Unter die „Koryphäen und Gewalthaber", die die Strafe ereilt hat, kann der Geschichtsschreiber den Magier kaum zählen, da er ihn ohne Namenangabe wegwerfend als einen Menschen bezeichnete, dem am Lügen wenig gelegen sei. Nun berichtet aber die Apostelgeschichte, daß im Jahre der Bekehrung des Paulus, also eben im letzten Jahre des Pilatus, der Christ Philippus zu Samarien einen Mann mit Namen Simon fand, der dort schon längere Zeit großes Aufsehen erweckt hatte, indem er Zauberei trieb und bei dem samaritanischen Volke Entsetzen erregte durch seine Thaten und vorgab, er wäre etwas Großes.[1] Von diesem selben Simon Magus sagen die pseudoclementinischen Homilien aus, daß er Jerusalem läugne und den Garizim aufrichte.[2] Unter diesen Umständen liegt es nahe, in dem Simon Magus der Apostelgeschichte, der eben im Jahre 36 zu Samarien sein Wesen treibt, den Propheten des Garizim zu vermuthen, und in ihrem Bericht eine geschichtliche Erinnerung an die Thatsache zu sehen, daß die Predigt des gekommenen Messiasreichs in Samarien auf einen Propheten stieß, der auch seinerseits das Reich hatte inauguriren wollen. Die Wahrscheinlichkeit dafür wächst, wenn wir auch bei Josephus wenig später wiederum in Samarien einem Magier Simon begegnen, der recht wohl der dem Blutbad des Jahres 36 entgangene Prophet von Tirathaba sein kann. Nach Herodes Agrippa's Tod war Samarien unter die Verwaltung des Felix, Bruders des Pallas, gekommen[3] und an dessen Hofe finden wir als Freund einen Magier Simon, der aus Cypern

[1] Act. 8, 4 ff. — [2] Clem. Homil. 2, 22. — [3] Tac. ann. 12, 54.

stammen soll und wohl schon länger in Samarien hauste, da er mit den Töchtern des Herodes Agrippa bekannt ist[1] und Felix die schöne Drusilla, Königin von Emesa, zuzuführen weiß. Nun nennt Justinus Martyr allerdings als Heimath des Simon Magus den Flecken Gitta in Samarien,[2] allein seine Nachrichten über den Magier sind sonst so wenig glaubwürdig, daß darauf wenig zu geben ist. An sich ist jedenfalls nicht wahrscheinlich, daß gleichzeitig mehrere Männer mit Namen Simon großes Aufsehen in Samarien sollen erregt haben durch Zauberei, nur daß der eine aus Gitta, der andere aus Cypern gewesen wäre. Sollte man aber auch den Garizimpropheten, den Zauberer Simon des Josephus und den Simon der Apostelgeschichte als drei verschiedene historische Persönlichkeiten auseinander halten, so ist doch sicher, daß die Erinnerung der christlichen Gemeinde alle drei Persönlichkeiten in eine zusammengeworfen hat. Clem. Homil. 2, 22 wird von Simon Magus berichtet, er habe den Versuch gemacht, statt des Tempelbergs den Garizim aufzurichten[3] und aus Apostelgeschichte 24, 24 und 25 erhellt, daß die dem Simon des Josephus zur Last fallende Kuppelei zwischen Felix und Drusilla auch dem Simon Magus der Christen zugeschrieben ward.[4] Wie der Simon Magus des Josephus, so ist auch der der Christen in Samarien und speciell in Cäsarea thätig[5] und dem großen Aufsehen, das der Prophet von Tirathaba erregt, entspricht die Schilderung, die die Apostelgeschichte von der Thätigkeit ihres samaritanischen Agitators macht, sowie das nachhaltige Interesse, das die christliche Erinnerung seiner Thätigkeit bewahrte. Ueberhaupt aber beherrscht die christliche Simonsage der Gedanke, daß Simon als Rival Jesu dessen Leben, Sterben und Auferstehen parodirt habe und nicht alle Züge der Sage lassen sich aus der Parodie des Paulus lebens erklären, zu der der judaistische Parteihaß allerdings später die Simonsage umgearbeitet hat. Der denkwürdige, und von so großen geschichtlichen Wirkungen begleitete Versuch des samaritanischen Propheten, auf eine rein äußerliche Weise das messianische Reich heraufzuführen, und den „Garizim aufzurichten" hatte so viele Beziehungspunkte zur Predigt der Apostel, daß er ihnen immerhin

[1] Ant. XX; 7, 2. — [2] Apol. 1, c. 26. 34. Vgl. Clem. Homil, 1, 15. 2, 22. Epiph. haer. 21. — [3] Vgl. Recogn. 1, 57. — [4] Vgl. Lipsius, Bib. Lex. 5, 311. — [5] Vgl. Hom. II, 20. XIII, 8. Recogn. VII, 32. II, 6 f. mit Jos. Ant. XX; 7, 2.

als der Rivale und Nachahmer des Evangeliums erscheinen konnte, als welchen die Apostelgeschichte, die Clementinen, Justin und Hippolyt ihn schildern. Er hatte bringen wollen, was Jesus gebracht hatte, und sein wollen, was Jesus war. Dieser erste Eindruck seines Unternehmens wirkt deutlich bei dem Sagenkreis noch nach, der ihn der Nachahmung Jesu beschuldigt und es werden ihm eine ganze Reihe Rivalitätswunder zugeschrieben, durch die er sich als Messias darstellen will. Mit anderen Worten ist es also der alte Streit der Samariter und Juden über den ächten Propheten, den ächten Tempelberg, die ächte Abrahamidenschaft, das ächte heilige Land — der sich hier in Betreff des Messias wiederholt. Auch jetzt prätendiren die Samariter, den ächten Messias zu haben, und die Bewegung, die damals am Garizim begann, spielt noch das ganze Jahrhundert hindurch in neuen samaritanischen Reformversuchen weiter. Außer Simon wird noch ein zweiter Prophet, Dositheus erwähnt, der nach den Clementinen unmittelbar nach Johannes dem Täufer,[1] nach Origenes zur Zeit der Apostel aufgetreten sein soll.[2] Die samaritanische Chronik des Abulfatah setzt denselben dagegen schon in die Tage der Makkabäer.[3] Jedenfalls sind seine Anhänger auch noch in nachchristlicher Zeit thätig[4] und auch sie zählen zu den Wartenden und Hoffenden. Denn nach der Sage hat ihr Meister den demnächstigen Anbruch der Auferstehung verkündigt[5] und wollte durch strenge Askese und buchstäbliche Erfüllung des Gesetzes Gott zur Gewährung der Heilszeit zwingen.[6] Sich selbst gab er für den von Mose geweissagten Propheten, oder wie die Spätern entsteliten, für den Messias selbst aus[7] und erlag im achtundzwanzigsten Lebensjahre in einer Höhle, unweit Jerusalem, der Strenge seiner Fasten.[8] Als unmittelbarer Schüler Simons wird endlich ein Samariter Menander namhaft gemacht, der wenn die Berichte des Irenäus und Eusebius anders glaubhaft sind, den Samaritern die gnostischen Speculationen der alexandrinischen Religionsphilosophie vermittelt haben müßte.[9] Immerhin geht aus diesen trüben

[1] Recogn. 2, 8. — [2] Orig. Cels. 1, 57. Op, I, 372. — [3] Silvestre de Sacy, Chrestom. ar. 2. Aufl. Paris 1826. I, 333 f. Vgl. auch Hieronym. Advers. Luciferanos 23. — [4] Orig. in Joann. Tom. XIII, 27. — [5] Epiph. haer. 13, 1. — [6] Orig. περὶ ἀρχῶν 4, 17. — [7] Eulogios bei Photius bibl. cod. 230 Orig. Cels. 1, 57. 6, 11. — [8] Constit. ap. 6; 8, 1 und die Samaritерchronik des Abulfatah p. 337 Sac. — [9] Euseb. H. E. 3, 26. Iren. adv. haer. 1, 21

Nachrichten eines mit Klarheit hervor, daß der Anhang, den die Propheten der Wüste Juda und der Garizimklüfte gefunden, sich mit nichten gänzlich zerstreute. Wie heut zu Tage die großen Bewegungen der Revivals in der neuen Welt, nachdem sie ganze Landschaften überschwemmt, plötzlich von der Erde verschluckt zu sein scheinen, während sie sich nur in die engen Straßen der kleinen Leute geflüchtet haben, so hatte auch hier die Bewegung der Taufgesinnten und der Garizimfahrer sich unter den Stürmen des bald ausbrechenden Krieges in ein enges Bette zurückgezogen, aber der Strom der Begeisterung war noch keineswegs versiegt, wenn auch die Quelle nicht so reichlich floß, um dauernd vorzuhalten. Denn daß der Welt eine namhafte religiöse Erneuerung durch die wandernden Schüler des Täufers oder durch die Unruhe der Samariter wäre zugeführt worden, wird sich freilich nicht behaupten lassen und so sehen wir hier, wie weit die Verhältnisse und der messianische Gedanke für sich gereicht hätten, falls der Messias ausblieb. Aber er war da, wenn auch zunächst nur im Wissen geringer Leute.

## 2. Der Anhang Jesu.

Auch die dritte, die unscheinbarste der religiösen Bewegungen der Jahre 34 und 35, diejenige, von der der Geschichtsschreiber der jüdischen Nation allein keine Notiz genommen, tauchte nach kurzem Verschwinden wieder empor und mit der Zeit sollte sich zeigen, daß in ihrem Lager der Streiter Gottes war, den Israel suchte. Die unscheinbare Bewegung der galiläischen Reichspredigt mündete aus in den von Jahrzehnt zu Jahrzehnt breiteren Strom der christlichen Kirche. Daß wir diesen Strom gerade von der bei Kapernaum entsprungenen Quelle herleiten, nicht von der religiösen Bewegung Palästina's im allgemeinen, hat seine guten Gründe. Was die Kirche gegründet hat, war nicht die messianische Erwartung der Juden, nicht einmal der Reichsgedanke, wie ihn Jesus hehr und schön entwickelt hatte, sondern in erster Reihe die Person Jesu selbst, die auf seine Umgebung den unauslöschlichen, überwältigenden Eindruck gemacht hat, daß er der sei, dessen Israel bedürfe und auf den es hoffe. In

diesem Glauben an ihn, in dieser Liebe zu ihm, hatte das Reich, wie er es beschrieben, in der That bei seinen Jüngern Einzug gehalten und in ihrem persönlichen Verhältniß zu Jesu hatten sie den Antheil an diesem Reiche der Liebe, der Freude, des Friedens, des Wohlgefallens. Zwar erschien ihnen das Reich auch jetzt noch als ein zukünftiges. Aber ein Vorgeschmack war ihnen doch bereits geworden im Umgang mit Jesu und darum war für sie der Glaube an Jesum und die Theilnahme am Gottesreich ein und dasselbe. Wer an ihn glaubt, wird das Reich ererben, wer nicht an ihn glaubt, verfällt dem Gericht. Auf diese Formel bringen sie ihre Ueberzeugung. Sie ist die nothwendige Consequenz ihrer Erfahrung. Ihr ganzes Christenthum war zunächst nur ihre starke, ungebrochene Liebe zu Jesu, der sie unmöglich getäuscht haben konnte: eine Liebe, für die die Thatsache, daß sie ein ganzes Leben lang gewartet haben auf seine Wiederkunft, den vollgültigsten Beweis erbringt.

Nachdem der entscheidende Zug nach Jerusalem auf dem Golgatha geendet, war der von Jesu selbst aufgenommene Gedanke der Zukunft des Menschensohns auf den Wolken des Himmels, wie die Daniel'sche Prophetie sie verhieß,[1] der feste Anker, an den die Herzen sich klammerten und das eiserne Band, das das Schiff der kleinen Kirche zusammen hielt, wie sehr auch die Wogen des Zweifels es peitschten. Das Vertrauen auf die Verheißung seiner Wiederkunft schlug aber sofort auch um in den Glauben an seine Auferstehung, die für das Bewußtsein der ersten Christen Bedingung der Wiederkunft war.[2] Daß dieser Glaube schon wenige Tage nach der Kreuzigung fest stand, ist durch Paulus bezeugt.[3]

Unter den natürlichen Erklärungen dieser Thatsache ist die Hypothese einer wirklichen Auferstehung aus dem Scheintod ausgeschlossen durch die geistige Erscheinungsweise des Auferstandenen und die Erwartung der Jünger, ihn wiederkehren zu sehen auf den Wolken des Himmels. Auch hätte ein solches materielles Ereigniß sich deutlicher in der Erinnerung der ersten Christenheit abgezeichnet, so daß wir einen ähnlich klaren Zeugenbericht wie über die Kreuzigung haben

---

[1] Vgl. Bd. 1, 431. — [2] 1 Cor. 15, 23. — [3] 1 Cor. 15, 4. Allerdings erst im Jahre 58, aber das Zeugniß selbst besagt vgl. mit Gal. 1, 19 flgd., daß Paulus schon im Jahre 36 an den am dritten Tage Auferstandenen glauben lernte.

müßten, während die Berichte über die Auferstehung sehr schwankender Natur sind und weder in Betreff der Succession, noch des Orts, noch der Zeit übereinstimmen.[1] Flüssigere Ereignisse, Erscheinungen, Visionen, ekstatische Erfahrungen bilden vielmehr den Kern dieser widerspruchsvoll berichteten und doch so folgenreichen Thatsache. Nur die Visionshypothese erklärt die Unsicherheit der Erinnerung und die Allgegenwart des Auferstandenen in Galiläa und Jerusalem, in der Wüste von Damaskus und über den Wassern von Pathmos, sowie das lange Aussetzen der Erscheinungen und ihr Wiederauftreten in den Exaltationen des jüdischen Kriegs. Das rasche Entstehen aber solcher Visionen, schon am dritten Tage nach der Kreuzigung, zu erklären, sind die Bedingungen in mehr als ausreichendem Maße gegeben.[2]

Die Jerusalemfahrt der galiläischen Gemeinde war in eine Zeit gefallen, in der die Wogen der nationalen Aufregung am höchsten gingen. Noch schrie ungesühnt und ungerächt das Blut des Täufers gen Himmel, noch schmachteten in den Kerkern Jerusalems die gefangenen Patrioten[3] und der Tempel war kaum gereinigt vom Blute der durch Pilatus erwürgten Galiläer. Auch vom heiligen Berge der Samariter drangen dunkle Gerüchte unter die Menge, wie man dort den wahren Abrahamssöhnen das Reich vorweg nehmen wolle. Durch dieses unruhige und leidenschaftlich bewegte Volk waren die gläubigen Galiläer mit Jesu hinaufgezogen. Was das Volk bei anderen suchte, die endliche Verwirklichung der prophetischen Verheißung, das hatten die Jünger Jesu durch ihn im Innern schon erlebt, nun sollte es sich auch äußerlich gestalten. Der begeisterte Zuruf des Volkes, das siegesgewisse Auftreten ihres Meisters, das scheue Zurückweichen der Gegner steigerte ihre freudetrunkene Zuversicht. Ihr Herz „brannte" ihnen vor Freude und Hoffnung. Aber das Wunder, durch das das Reich der Himmel allein herabgezogen werden konnte, trat nicht ein. Das Volk rief: Thue ein Zeichen, und Jesus schwieg. Da hoben die Gegner wieder kühner ihre Häupter. Die Jünger aber sahen, wie Jesus rang in qualvollen Gebetsstunden; er redete von seinem Leib, der für sie gebrochen, und seinem Blut, das für sie vergossen werde, und vertröstete auf

[1] Näheres bei Holtzmann, Judenthum und Christenth. p. 520 ff. Dagegen: Keim, der geschichtl. Christus. 1866. p. 131 ff. — [2] Vgl. für das Folgende namentlich Holsten, zum Evang. des Paulus und Petrus. Rostock. 1868. — [3] Math. 27, 16 f. — [4] Luc. 13, 1.

seine Wiederkunft, bei der er wieder wie jetzt vom Gewächse des Weinstocks mit ihnen trinken werde.[1] Er zeigte ihnen an der Hand des Danielbuchs, daß der Menschensohn wiederkehren werde auf den Wolken des Himmels.[2] Nicht mit solchen Gedanken waren sie heraufgezogen, aber ihr Glaube an ihn bestand auch diese Probe. Trotz des Widerspruchs der Wirklichkeit hielten sie fest an Jesu, weil er selbst an sich festhielt. Aber, wie konnte Gott den, den er zum Messias bestimmt hatte, denn wirklich preisgeben? Noch glaubten sie's nicht. Da kam der Ueberfall auf dem Oelberg und Gott hatte Jesum nicht gewarnt, es kam die Gefangenschaft und Gott befreite ihn nicht, es kam das Verhör und Gott that keine Wunder, es kam die Kreuzigung und der Gottessohn stieg nicht herab. Für das Volk war damit die Antwort gegeben, aber die Jünger? Sie standen vor diesem Ausgang, als vor dem Unbegreiflichen. Für das Räthsel dieses Todes gab es nur eine Lösung und diese eine mochte wieder und wieder in ihnen aufblitzen. Mitten unter den knirschenden Feinden sollte Jesus gesprochen haben: „Von nun an werdet ihr sehen des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen auf den Wolken des Himmels".[3] Warum sollte aber diese einzig mögliche Lösung nicht auch wirklich werden? Ueber den furchtbaren Abgrund, der sich in den Gemüthern aufgethan, mußte eine Brücke geschlagen werden, warum nicht diese? Für ein frommes Gemüth war die Weltordnung in Frage gestellt durch diesen Ausgang dessen, von dem das dritte Evangelium so schön sagt: „Wir aber glaubten, er werde Israel erlösen!" Daß dieser Mann sie getäuscht, konnten sie so wenig glauben, als daß es unwahr sei, was ihre eigenen Augen gesehen. Klar und leuchtend war des Meisters Bild vor ihnen erschienen, aus dem guten Schatze seines Herzens hatte er ihnen das Beste gegeben, er war derselbe gewesen in den Tagen, da das Volk ihm zujauchzte, derselbe in den Tagen, da es nach Barrabas schrie. Und dieser Mann sollte ein Lügenprophet sein — oder Gott sollte den verläugnet haben, den er selbst zum Propheten wie Moses gerüstet hatte? Diese Kluft mußte ausgefüllt, eine Brücke mußte gebaut werden, und so spannte sich mit innerer Nothwendigkeit der Regenbogen der Vision. Das helle Bild des Meisters, das strahlend in ihrer Seele lebte, spiegelte sich auf dem dunklen Hintergrund der Wirklich-

[1] Math. 26, 29. — [2] Math 24, 15 33. — [3] Math. 26, 64. Vgl. Apoc. 14, 14.

keit, und das Gebet ihrer Herzen: „Du wirst seine Seele nicht der Unterwelt lassen und wirst nicht zugeben, daß dein Heiliger verwese", war erhört. Sollte Jesus bei der demnächstigen Auferstehung der Todten wieder kommen als Weltenrichter, so konnte das Grab ihn nicht festgehalten haben, und der feste Glaube, daß er lebe, daß er sie nicht getäuscht, steigerte sich zum visionären Schauen, bei den Erregtesten zuerst und durch die sympathische Kette der gleichen Begeisterung fortgeleitet, schließlich bei allen.

Dieser Zusammenhang des Auferstehungsglaubens mit dem Glauben an die verheißene Wiederkunft war ohnehin für eine Generation, die mit dem ganzen Volke zusammen die Verwirklichung der messianischen Verheißungen demnächst erwartete, an sich gegeben. Paulus sieht noch zwanzig Jahre später in der Auferstehung Jesu den Beginn der allgemeinen Auferstehung und meint, mit ihr sei die letzte Zeit bereits eröffnet. Auch ihm liegt zwischen der allgemeinen Auferstehuug und der Jesu ein so kurzer Raum, daß er bereits Jesus als „Erstling" und „Anbruch" der Auferstehung zählen kann, denn die allgemeine Auferstehung hat gleichsam schon begonnen mit der Auferstehung Christi.[1] Um wie viel mehr mußte den Zeugen des Todes der Glaube an die versprochene Parusie sich zunächst als Erwartung der Auferstehung dessen gestalten, der das Reich in nächster Bälde bringen sollte, eine Erwartung, die dann in erregten Stunden des Harrens und Hoffens zum visionären Schauen sich steigerte. Ein solches Schauen des Gekreuzigten und Begrabenen, der doch so mächtig in den Herzen lebte, konnte aber um so leichter eintreten, als dem Judenthum der Hades überhaupt minder fest verschlossen war als uns das Grab. Die Erwartung einer allgemeinen Auferstehung lockerte die Pforten der Unterwelt. Für die Zwischenzeit zwischen Tod und Auferstehung waren die Seelen im Scheol, in dem es verschiedene Räume gibt, das „Paradies", „Abrahams Schooß", die Krypta unter dem „Altar Gottes" oder auch den „Hades" und die „Gehenna". Doch sind alle diese Räume nicht so fest verschlossen, daß nicht die Stimmen der Frommen und die Schmerzenslaute der Gepeinigten heraufdringen könnten bis zum Ohr der Lehrer.[2] Ein Antipas konnte in Jesu den auferstandenen Täufer fürchten,[3] die Pharisäer konnten der

[1] 1 Cor 15, 23. — [2] Luc. 16, 22. — [3] Matth. 14, 2. Mr. 6, 14.

Rückkehr des Elias warten,[1] und das Volk meinte bald diesen, bald Jeremia, bald einen anderen auferstandenen Propheten vor sich zu haben, wenn Jesus sprach.[2] So wird im Matthäusevangelium bei Gelegenheit des Erdbebens nach Jesu Tod erzählt, die Gräber hätten sich geöffnet und zahlreiche entschlafene Heilige seien in die heilige Stadt gekommen und dort vielen erschienen.[3] Endlich erwartet auch der Apokalyptiker, daß die letzten Zeugen Jesu zu Jerusalem, nachdem das Volk sie erschlagen, auferstehen würden nach drei und einem halben Tag.[4] Hielt man eine Auferstehung mithin an und für sich für möglich, so war damit eine weitere Bedingung einer Erscheinung Jesu gegeben.

So erklärt die Visionshypothese den vorhandenen Thatbestand leicht, wenn man ihr nur nicht den Nachweis zumuthet, wie die einzelnen Erscheinungen, wie man sie später erzählte, sich als Visionen zurecht legen lassen? Sie kann aber dazu um so weniger gehalten sein, als ein übereinstimmender Bericht über die einzelnen Erscheinungen überhaupt nicht vorliegt und zudem die vorhandenen Relationen der zweiten und dritten Generation angehören. Paulus, der nächste Zeuge, constatirt nur das Factum und zwar, indem er die Erscheinungen Jesu nach seinem Tode ganz in eine Reihe stellt mit der Christusvision, deren er selbst gewürdigt ward. So bleibt wirklich bezeugt nur, was Paulus berichtet, daß Jesus dem Kephas erschien, sodann den Zwölfen. Alsdann erschien er mehr denn fünfhundert Brüdern auf ein mal, von welchen die meisten zur Zeit, da Paulus schreibt, noch leben, etliche aber sind auch bereits entschlafen. Nach dieser großen Offenbarung an die Fünfhundert haben denn nochmals Jakobus und der Apostelkreis Jesum geschaut, und schließlich erschien er ganz wie den anderen Paulus selbst. Es ist nun freilich oft gesagt worden, daß wer die Erscheinungen des Auferstandenen für Visionen der Jünger halte, damit den Ursprung der Kirche von einer Täuschung herleite. Allein es ist eines der übelsten Vorurtheile aus der rationalistischen Periode der Theologie, zu meinen, nur Verstand und Empirie seien die Quellen der Wahrheit und in der Welt des Geistes sei nur das vorhanden, was begriffsmäßig zum Ausdruck kommt. Es ist eben so

[1] Matth. 17, 10; 11, 14. Mr. 9, 11. — [2] Matth. 15, 14. — [3] Matth. 27, 52. — [4] Apoc. 11, 3—12. Vgl. Lipsius, die Grundansch. d. Urgem. Jahrb. d. d. Prot.-Ver. 1871. p. 80.

verkehrt, den Inhalt eines geistigen Lebens herunterzusetzen, weil er sich in der Form einer Vision darstellt, als es verkehrt ist, aus gleichem Grunde ihm einen specifischen Offenbarungswerth beizulegen. Es gibt Visionen, die mehr Wahrheit enthalten als die klarsten Demonstrationen, und die Jünger, die sich der messianischen Stellung und weltgeschichtlichen Bedeutung Jesu in dem Bilde seiner Auferstehung bewußt wurden, wußten von der Zukunft und Gegenwart mehr als die Gegner, die bei dem leeren Grabe urtheilten, der Leichnam Jesu sei von den Seinen gestohlen worden. So haben die Visionen des heiligen Antonius, des heiligen Ansgar, des heiligen Bernhard und Franciscus größere historische Wirkungen geübt als Folianten philosophischer Betrachtungen. Es ist darum ein durchaus unhistorisches Urtheil, die großartigsten Umwandlungen, die in der Weltgeschichte vor sich gingen, auf Illusionen zurückzuführen, weil die Form, in der die Wahrheit den Trägern zum Bewußtsein kam, dem Traumleben der Phantasie angehörte und nicht dem Tageslicht logischer Argumentationen. Nicht die Vision erzeugte diese historischen Wirkungen, sondern die wirkende geistige Kraft der Wahrheit riß die Subjecte mit sich bis zum physischen Schauen. Das eben ist die Art des religiösen Processes, daß er Gefühl, Gemüth, Phantasie und Wille weit tiefer erregt und in Anspruch nimmt als die Thätigkeiten des Verstandes, aber damit ist nicht gesagt, daß dieses Denken in Bildern der Wahrheit entbehre. So liegt auch hier die Sache nicht so, als ob die Erscheinungen des Auferstandenen, das heißt die Täuschungen der Vision, die Kirche gegründet hätten, vielmehr waren, wie die Kirche selbst, so auch diese Gesichte nur die Folge der unerschütterlichen Ueberzeugung, daß Jesus der Christ sei. Diese Ueberzeugung hat beides geschaffen, Dogma und Kirche, und darum war auch der Auferstehungsglaube nicht langsam erklügelt worden, sondern er war sofort nach der Kreuzigung da, wie 1 Cor. 15, 4 bezeugt, am dritten Tage.

Aus dem Hintergrund einiger synoptischen und johanneischen Visionen ersehen wir nun, daß ein Theil derselben in Jerusalem stattfand, während ein anderer an den geweihten Plätzen des Sees Genezareth und des Berges bei Kapernaum sich zutrug. Aber daß Matthäus die letzte Erscheinung sammt dem Abschied auf den galiläischen Berg verlegt, während Lukas dieselbe vielmehr nach Bethanien bei Jerusalem versetzt, zeigt deutlich, daß über diese inneren Erlebnisse keineswegs eine ganz klare Kunde vorhanden war, sonst hätte man doch mindestens

den Ort der letzten Erscheinung behalten. Was feststand war die Ueberzeugung, daß Jesus lebe, daß er sich bald den Einzelnen offenbare, bald, nach seiner Verheißung, mitten unter den Seinen sei, wenn sie sich in seinem Namen versammeln. So entzündete sich Vision an Vision, Flamme an Flamme. Eine Erweckung kam über den kleinen Kreis, die einen unendlich viel stürmischeren und gehobeneren Character annahm, als ihn die Taufbewegung je gehabt. So voll Sturm und Drang, voll brausender Begeisterung hatte man die Schaaren am Jordan niemals gesehen. Dort war mit Wasser getauft worden, hier mit Geist, dort war ein alter Wein, den auch alte Schläuche faßten, hier ein neuer der sie brausend zerriß.

An stürmische, schwärmerische Stunden müssen wir denken, wenn durch Versammlungen von mehr als fünfhundert Gläubigen der Geist visionären Schauens hinfährt, so daß sie alle Jesum schauen und dessen nach zwanzig Jahren noch Zeugen sind. Gerade von dieser Massenvision aber, in der mehr als fünfhundert Brüder übereinkamen, Jesum gesehen zu haben, fehlt in den Evangelien jede Erwähnung und doch muß sie ein Ereigniß von größter Wichtigkeit für die Ausbreitung der Gemeinde und die Stärkung schwankender Gemüther gewesen sein. An sich ist also schwer begreiflich, daß sie der Tradition so ganz soll verloren gegangen sein. Wenn wir nun die historischen Quellen durchmustern, in welcher Erzählung sich etwa eine Erinnerung an dieses historische Factum einer Massenvision erhalten haben möchte, so hat nur der Bericht der Apostelgeschichte vom Pfingstwunder mit dem von Paulus mitgetheilten Factum einige Verwandtschaft. Auf dem ersten Pfingstfest nach dem Todespassah trug sich in Jerusalem eine Erweckung zu, in der der Pauliner, der sie berichtet, die Erfüllung einer der wichtigsten messianischen Verheißungen glaubt sehen zu dürfen. Er wendet nämlich auf sie das Wort des Propheten Joel an: „Und es geschieht in den letzten Zeiten, spricht Gott, ich werde ausgießen von meinem Geiste über alles Fleisch, und es prophezeien eure Söhne und eure Töchter, und eure Jünglinge schauen Gesichte, und eure Aeltesten träumen Träume. Und zwar über meine Knechte und meine Mägde werde ich ausgießen in selbigen Tagen von meinem Geiste, daß sie weissagen".[2] Nach der Meinung des Verfassers hat demnach

[1] Vgl. Holtzmann, Judenth. u. Christenth. p. 524 f. — [2] Joel 3, 1—5 in Act. 2, 17 ff

damals die Mittheilung des Geistes Gottes an die Gemeinde stattgefunden, als dessen wunderbare Aeußerung man namentlich das Reden in Zungen betrachtete. Daß eine Offenbarung des Auferstandenen an mehr als 500 Ekstatische auf einmal sich äußerlich in jenen verzückten Rufen äußerte, die man später „Reden in Engelszungen" nannte, ist an sich sehr wahrscheinlich. Die Apostelgeschichte selbst freilich versteht unter dem Reden in Zungen ein Reden in den Sprachen fremder Völker, indem sie auf die große Erweckung am ersten Pfingstfest das Bild der sinaitischen Gesetzgebung überträgt, wie Philo und die Rabbinen sie zu zeichnen pflegten.[1] Nach jüdischer Tradition ward nämlich das Gesetz am Pfingsttage gegeben, und zwar so, daß auch die Völker, die es verwarfen, dennoch es verstehen konnten. Dieser Vorgang trug sich aber nach den Rabbinen zu, entweder in Form eines Sprachwunders, so daß, wie Rabbi Jochanan meinte, die Stimme vom Sinai sich in 70 Sprachen theilte, oder in Form eines Hörwunders, so daß das Gesetz mit einem Laut verkündigt ward, jede Nation aber ihre Sprache hörte. Auch der eigenthümliche Ausdruck Exod. 20, 15: „Alles Volk sah die Stimmen und die Blitze", gab zu allerlei Träumereien Anlaß, so erläutert Midrasch Tillin Ps. 68, 12 mit den Worten: „Als das Wort vom Sinai ausging, ward es in sieben Stimmen und von den sieben Stimmen in siebzig Zungen getheilt. Gleichwie Feuerfunken da und dorthin herausspringen, wenn der Mensch auf den Ambos schlägt, also war auch der verkündigenden Gottesstimmen eine große Schaar." Die Kenntniß dieser Vorstellung ist schon bei Philo vorauszusetzen, der bei seiner Erzählung von der Verkündigung des Gesetzes von einem Feuerstrome redet, aus dem eine Stimme ertönt, welche Stimme sich dann für jeden zu der Mundart articulirt, die ihm eigenthümlich ist.

Danach würde es ein ganz vergebliches Unternehmen sein zu läugnen, daß die Apostelgeschichte, die mindestens 50 Jahre jünger ist als Philo, ihre Einkleidung der Ausgießung des heiligen Geistes dem rabbinischen Bilde des sinaitischen Pfingsttags entlehnt habe. Die feurigen Zungen auf den Häuptern der Jünger sind dieselben, die schon am Sinai zuckten und als Stimmen in der Sprache aller Völker laut geworden sind. Allein eine ganz andere Frage ist die,

[1] Philo, de decal. 9 Mang. Rabbin. Stellen bei Gfrörer, Urchr. I, 390 f.

ob nicht wirklich das erste Pfingstfest durch eine große Erweckung bezeichnet war, die den Verfasser der Apostelgeschichte erst veranlaßte, das Ereigniß auf dem Sinai in Beziehung zu setzen mit diesem ersten Pfingstfest der christlichen Gemeinde und sich jene eigenthümliche Vertauschung des Zungenredens mit der Sprachengabe zu erlauben.

Nun sprechen allerdings Gründe dafür, daß jene große Massenvision, von der Paulus spricht, sich gerade am Pfingstfest 35 zutrug, denn nur bei einer allgemeinen Versammlung des Volks konnten sich fünfhundert Brüder zusammen finden. Bei dem ersten Feste nach dem Todespassah mußte die zersprengte Gemeinde sich zum ersten Mal wieder in größerer Anzahl beisammen sehen, während ohne solche Veranlassung weder in den kleinen Flecken Galiläa's noch in Jerusalem die Zahl der Anhänger irgendwo fünfhundert Köpfe zählte. Die natürliche Rückbeziehung des gegenwärtigen Festes auf das vorangegangene ließ wohl auch eine Offenbarung des am Passah geschlachteten Messias um so mehr erwarten, als so viele Feste dieser Zeit durch eine messianische Bewegung bezeichnet sind. Noch ging durch die Bevölkerung die große religiöse Hochfluth, gegen die Pilatus eben in Samarien los zu schlagen sich anschickte. Visionen einzelner waren bereits vorgekommen. So harrte man der Bestätigung. Warum sollten nicht alle treuen Gläubigen vom Leben und Wirken des Herrn sich überzeugen dürfen und wenn sie im ernstlichen Gebet danach rangen, warum sollen nicht die Hunderte, jeder am andern sich entzündend, schauen, was schon so mancher für sich geschaut? So wird man der Darstellung der Apostelgeschichte vom ersten Pfingstfest, trotz aller symbolischen Zuthaten doch eine thatsächliche Unterlage nicht absprechen dürfen, und da das von Paulus erwähnte Gesicht der mehr als fünfhundert Brüder am nächsten an die Erzählung seines Schülers vom Pfingstwunder anstreift, so ist es auch als dessen historischer Kern zu achten.

Diese Voraussetzung, daß die Geschichte der Gemeinde mit einem großen Erfolg zu Jerusalem begonnen habe, bestätigt sich auch dadurch, daß die Apokalypse ihre Reichsgeschichte keineswegs mit Bildern der Trauer und Sehnsucht beginnt, sondern sie hat auf dem ersten Blatt ihrer Bilderchronik, das die Zeit vor dem Krieg und Kriegsgeschrei des Jahres 36 darstellt, nur von Siegen und Erfolgen zu melden. Wie die Apostelgeschichte das Pfingstfest des Jahres 35 unter die Siegestage der Gemeinde schreibt, so sieht der Apokalyptiker unter dem

ersten Siegel des Schicksalsbuches den triumphirenden Einzug des Messias: „Ein weißes Roß, und der darauf saß hatte einen Bogen; und ihm ward gegeben eine Krone und er zog aus, siegend und damit er siege".[1] Sofort folgt dann das rothe Roß, dessen Spuren am Boden und dessen Wiederschein am Himmel schon das folgende Jahr zeigte.

Nach allen diesen Andeutungen scheint das erste sich Wiederfinden der gesammten Jüngerschaft Jesu am Pfingstfest 35 von einem großen Erfolge begleitet gewesen zu sein, den die Apostelgeschichte als Einzug des Geistes, die Apokalypse als Einzug des Geistes geschildert und ohne den das Fortbestehen der Gemeinschaft auch gar nicht denkbar wäre. Die Tage der Trauer hatten der jubelndsten Siegesgewißheit Platz gemacht. Der Messias hatte sich offenbart, sein Geist hatte das Regiment des Reichs ergriffen. Der substanzielle Inhalt dieser Ekstase war aber die Gewißheit, daß Jesus der Messias sei, daß er dem Betenden, Harrenden, Fastenden oder vom Geiste Ergriffenen sich offenbare und daß er demnächst wiederkommen werde auf den Wolken des Himmels zur Errichtung des Reichs. Denn der stets wiederkehrende Ruf des Geistes lautet: „Der Herr ist nahe",[2] „bereit ist der Herr zu richten die Todten",[3] „die Zukunft des Herrn ist nahe herbeigekommen",[4] „es ist ein kleiner Augenblick, bis kommen wird der kommen soll und bleibt nicht aus",[5] „die Nacht ist vorgerückt, der Tag ist nahe".[6] — Das war der Inhalt ihrer Gesichte, die nur die Erhörung des von Jesu selbst gelehrten Gebetes verkündeten: „zu uns komme dein Reich!" Die Aufgabe der gemeinsamen Versammlungen war danach, sich gegenseitig zum Bewußtsein des lebenden Messias zu verhelfen, der verheißen hatte: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, bin ich mitten unter ihnen". Man rang nach dem Geist und der Geist machte das Herz der Gegenwart des Herrn und der Nähe seiner Zukunft sicher.

Von da ab erschien auch der Besitz des „Geistes" als der specifische Unterschied, der die Jünger Jesu von den Taufgesinnten schied. „Johannes, hieß es, taufte mit Wasser, ihr aber werdet getauft werden mit dem heiligen Geiste nicht lange nach diesen Tagen".[7] „Es sei denn, daß Jemand geboren werde aus Wasser und Geist, so kann

[1] Apoc. 6, 2. — [2] 1 Cor. 16, 22. Phil. 4, 5. — [3] 1 Petr. 4, 5. — [4] Jac. 5, 8. — [5] Hebr. 10, 37. — [6] Rom. 13, 12. — [7] Act. 1, 5. 11, 16.

er nicht in das Reich Gottes kommen".[1] In diesem Sinn muß der Täufer im vierten Evangelium selbst bezeugen: „der mich sandte zu taufen mit Wasser, der sprach zu mir: Auf wen Du siehst den Geist herabsteigen und auf ihm bleiben, der ist's, der mit dem heiligen Geiste tauft".[2] So macht nun forthin das den Christen, mag er sonst ein Jude oder Grieche, ein Knecht oder Freier sein, daß alle mit diesem Geist getränkt sind.[3] Dieses unterscheidende Merkmal der Jünger Jesu ist nun aber nichts anderes als das Princip ihrer eigenen Begeisterung, die sie in den Stunden gemeinsamen, angespannten Gebets und leidenschaftlichen Wartens auf den Herrn in ungewohnter Weise ergreift und die ihnen objectiv wird als der Geist des Herrn, als Geist Jehova's, der schon auf den Propheten ruhte.

Der Apostel Paulus hat von diesem Zustand der Pneumatischen, das heißt der Geisterfüllten, im ersten Korintherbrief ein deutliches Bild gezeichnet und fragen wir, worin diese Schaaren der in Christo Begeisterten sich von den Jüngern des Gaulaniten, den Schwärmern des Jordanthals und der Garizimklüfte unterschieden, durch welche Aeußerungen sie so besonders die Aufmerksamkeit der Menge auf sich zogen, so gibt der Apostel und die Apostelgeschichte zur Antwort: durch das Reden in Zungen. Ein neues Phänomen trat in der messianischen Gemeinde hervor, das man weder am Jordan noch auf dem Garizim beobachtet hatte und das einmal erzeugt mit ansteckender Gewalt sich fortpflanzte. Von dem ältesten Zeugen, von Paulus, wird uns dieses Reden in Zungen beschrieben als ein Reden nicht mit Menschen, sondern mit Gott.[4] Was der Zungenredner spricht, verstehen nicht Menschen, sondern im Geist redet er Geheimnisse, die nur der erfährt, der auch das Seufzen der unmündigen Creatur vernimmt. Es ist ein Reden, bei dem das Bewußtsein zurücktritt, oder wie der Apostel es ausdrückt, bei dem die Vernunft keine Frucht bringt.[5] In seiner höchsten Steigerung wird es zum Stottern, zum unarticulirten Lallen, das der Apostel selbst dem wirren Anschlagen eines Instruments vergleicht, ohne Auseinanderhaltung der Töne, so daß niemand weiß, „was geflötet oder geharft wird".[6] Aber wenn der Geist den Gläubigen reißt, so entringen sich solche Naturlaute unbewußt den stammelnden Lippen. Wie es ihre Art zu allen Jahrhunderten war,

---

[1] Joh. 3, 5, — [2] Joh. 1, 33. — [3] 1 Cor. 12, 13. — [4] 1 Cor. 14, 1. — [5] 1 Cor. 14, 14. — [6] 1 Cor. 14, 9 f.

hatte die religiöse Begeisterung auch dießmal die Schichten der Bevölkerung am gewaltigsten ergriffen, die des Wortes nicht mächtig sind, wie denn die höchste und tiefste Empfindung sich überhaupt nicht in Worten ausdrückt, sondern mit dem Römerbrief zu reden, in unaussprechlichem Seufzen. Dieses Stammeln nun der Empfindung nannte man Zungenreden nach einer Stelle des Propheten Jesaja, die man messianisch deutete. Da die jüdische Sprache das Reden der Fremden als ein Wälschen oder Stottern bezeichnet, sagt der Prophet, indem er 28, 11 den Königreichen Ephraim und Juda mit einer Heimsuchung durch die Assyrer droht: durch Völker stammelnder Lippe und in fremder Zunge wird er reden zu diesem Volke, zu dem er sprach: „das ist der Weg zur Ruhe und das ist der Weg zum Heil". Wenn nun in der höchsten Begeisterung gemeinsamen Gebets das Wort nicht mehr ausreichte, um das Unsagbare zum Ausdruck zu bringen und der drängende, gährende Inhalt in ekstatischem Stammeln, Schluchzen, Jauchzen, Weinen sich Luft machte, so erinnerte man sich des Prophetenworts, daß Gott zu Israel in der letzten Zeit mit stammelnder Lippe und wälschender Zunge reden wolle und nannte dieses ekstatische Reden ein Reden in Zungen. Denn da das Reden in fremder Sprache ein Stammeln hieß, so schien auch das Stammeln ein Reden in fremder Sprache zu sein, und so galt das ekstatische Reden als die neue Sprache, die Sprache der Engel, die Gott in der letzten Zeit den Kindern des Reichs nach Jesaja offenbaren wollte.[1]

Wenn uns nun dieses bewußtlose Hingenommensein des Menschen von seiner Stimmung seltsam erscheint, so ist doch zu bemerken, daß der alten Welt ein solches ekstatisches Gebahren näher lag, weil der Mensch sich dem geistigen Impuls unbefangen und ohne die Gewohnheit steter Reflexion hinzugeben pflegte. Zumal in Syrien, der alten Heimath der Prophetie, sind diese bacchischen Zustände der Ekstase niemals ausgestorben, mochten sie nun im heiligen Attisruf des Heiden oder im Jauchzen der Prophetenschulen laut werden, wie sie ja auch heute noch in den Verzückungen der Jerusalemiten beim heiligen Osterfeuer oder in der sinnlosen Wuth der tanzenden Derwische auftauchen.

Denn etwas anderes als dieses naive Stadium der Begeisterung ist es doch nicht, wenn uns in der Erzählung von der Prophetenschule zu Rama ein ähnliches Phänomen beschrieben wird, das gleichfalls

[1] 1 Cor. 14, 21 Mr. 16, 17. Vgl. Hitzig, Der Prophet Jesaja, XXVI.

ansteckend um sich greift. „Als die Boten Saul's", so wird uns erzählt,[1] „die Versammlung der Propheten sahen, die da prophezeieten, und Samuel, der dastand als ihr Vorsteher: so kam auf die Boten der Geist Gottes und sie prophezeieten auch. Und man berichtete es dem Saul, und er sandte andere Boten und sie prophezeieten auch. Und Saul sandte wiederum dritte Boten und sie prophezeieten auch. Da ging auch er gen Rama und kam an die große Grube zu Sechu und fragte und sprach: Wo ist Samuel und David? Und man sprach: Siehe in Najoth bei Rama, und es kam auch auf ihn der Geist Gottes und er ging immerfort prophezeiend, bis er nach Najoth bei Rama kam. Und auch er zog seine Kleider aus und prophezeiete auch vor Samuel, und lag nackt da den ganzen selbigen Tag und die ganze Nacht. Daher spricht man: Ist auch Saul unter den Propheten?" Aber man meine nicht, daß ein solches Gerissen- und Geworfenwerden von dem Ueberschwang der Gefühle und geistigen Impulse nur bei den Hebräern vorgekommen wäre. Auch Plutarch berichtet, die Pythia habe in der Verzückung in seltsamen Worten geredet, indem sie ihre Mitbürger Feuerbrände, die Spartaner Schlangenfresser, die Menschen Dreaner und die Flüsse Bergtrinker nannte.[2] Aehnlich stellt auch Aeschylus den dithyrambischen Zustand der Kassandra als ein räthselhaftes Seufzen und Schluchzen, als ein Lallen abgebrochener Worte dar, wobei dann doch wieder abgerissene Sätze ein Fingerzeig sind, nach welcher Seite der Strom der Gefühle abfließt. Mithin ist es keineswegs an dem, daß die Schaaren solcher Erweckten etwa unter die Würde des damaligen gottesdienstlichen Lebens heruntergestiegen wären: Zumal in Syrien und Phönizien galt vielmehr der dithyrambische Zustand als der ehrwürdigste und als die Spitze cultischer Andacht. Doch kam allerdings eine spätere Zeit, in der reifere Christen meinten, Gott habe dieses Phänomen nur darum zugelassen, um die Gewissen der Heiden durch ein Zeichen zu erschüttern, aber ein ständiges Element der Erbauung dürfe es nicht werden.[3] Auch ist der Eindruck auf die Unbetheiligten stets ein getheilter gewesen, und wie die Jerusalemiten der Apostelgeschichte sprechen: Sie sind voll süßen Weines, so schreibt Paulus seinen Korinthern: „Wenn die ganze Gemeinde zusammen gekommen ist und es reden alle mit Zungen, es sind aber Laien oder

---

[1] 1 Sam. 19, 20. — [2] De Pyth. orac. 24. — [3] 1 Cor 14, 22.

Ungläubige hineingekommen, werden sie nicht sagen, ihr seid verrückt"?[1] Aber die Sache selbst verurtheilt Paulus keineswegs, sondern auch er kennt ein Beten in Zungen, das ihm höher steht als alle Worte und vom Geiste selbst gewirkt wird. „Der Geist, sagt er, hilft unserer Schwachheit auf, denn was wir beten sollen, wie es sich gebührt, wissen wir nicht, aber der Geist selbst tritt für uns ein in unaussprechlichem Seufzen. Der aber die Herzen erforschet, weiß was des Geistes Sinnen ist, daß er nämlich nach Gottes Wohlgefallen für Heilige eintritt".[2] Und gerade das erste Auftreten dieser Erscheinung hatte etwas die Träger selbst Bewältigendes und Ueberraschendes, weil sie durchaus ungemacht und der vollkommen naturwüchsige Ausbruch einer wahrhaftigen Begeisterung war. Man erfuhr die Ekstase als eine stärkere Macht, die Wille und Bewußtsein niederwarf, und je chaotischer der Sturm die Menge aufwühlte, je lauter Prophetie, Zungenreden und Gebet durcheinanderwogten, um so deutlicher glaubte man den Geist zu verspüren, der weht wo er will, und von dem der vierte Evangelist sagt: „Du höreſt sein Sausen wohl, aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er fährt".[3] Diese unbewußten Aeußerungen des Geistes waren aber dennoch unter sich nach Anlage und Temperament der Ergriffenen verschieden. Paulus redet von Arten von Zungen und vergleicht dieselben den verschiedenen Instrumenten der Flöte, Harfe und Posaune, dem dumpf schallenden Erz und der gellenden Cymbel — es war also bald ein leises Weinen und Beten, das durch die Massen ging, bald ein Seufzen und Schluchzen, bald ein fröhliches Jauchzen, oder der pathetische Ruf der Begeisterung, der wie Posaunenschall alles übertönte. Dazwischen erhellen dann einzelne Losungen und Ausrufe mit plötzlichem Aufleuchten die Tiefen, aus denen die unverstandenen Laute quellen. Eine Reihe solcher Losungen ist auch in die neutestamentlichen Briefe übergegangen. Meist beziehen sie sich auf die nahe Zukunft des Herrn, und wie die Judenschaft Alexandriens ihrem weltlichen König zujauchzte: Marin! Marin! so hieß der Christen Losung: „Maran atha!" „der Herr kommt!"[4] oder „der Herr ist nahe"[5] oder „Abba Vater"[6] oder „Herr ist Jesus"[7], oder es ertönte wohl auch ein leidenschaftliches „Anathema", denn manche lästern auch

[1] 1 Cor. 14, 23, 24. — [2] Röm. 8, 26 f. — [3] Joh. 3, 8. — [4] 1 Cor. 16, 22. — [5] Phil. 4, 5. — [6] Gal. 4, 6. — [7] 1 Cor. 12, 3.

in der Ekstase und reden Worte, die sie bei klarem Bewußtsein im Busen bewahrt hätten.[1]

Wenn so die Losung an sich schon deutlich machte, was das Herz des Bruders bewege, so kam dabei weiter die Auslegung anderer zur Hülfe. Es fanden sich Ausleger, Hermeneuten, die zu sagen wußten, was der Geist meine. Der schluchzende, durch die Rührung unterbrochene und unverständliche Gebetsvortrag wurde von den Ruhigen, der Rede Kundigen, dem gewöhnlichen Verständniß vermittelt, und diese Gabe, die wortlose, ungeordnete Begeisterung der anderen zusammen zu fassen, ward mit der Zeit zum beliebten Charisma. Allein das war doch schon ein kühleres Stadium, das dem Ueberkochen der ersten Begeisterung nachfolgte. Kälter beobachtenden Naturen, wie Paulus, blieb nicht verborgen, daß die Schwärmerei solcher Revivalversammlungen leicht derselben sinnlichen Aufregung verfalle, durch die der Cybele und Attisdiener seinerseits gleichfalls die Gegenwart der Gottheit zu spüren wähnt, während es doch nur das eigene erregte Herzblut ist, was ihnen Bewußtsein und Klarheit trübt und die Freiheit der Entschließung raubt. Des Apostels Schreiben „von den Pneumatischen“[2] beginnt darum eben damit, daß Paulus vor dem blinden Getriebenwerden der Ekstatischen warnt, indem er den dunkeln Zwang, unter dem sie handeln, der Art vergleicht, wie die Korinther früher bei den bacchischen Festen geführt wurden zu den Götzen, „so wie sie eben weggeführt oder mitgerissen wurden“.[3]

Fassen wir mithin dieses erste Auftreten der Anhänger des gekreuzigten Messias in ihrer Sturm- und Drangperiode in's Auge, so gewahren wir nur, wie die zukunftsvollen Gedanken, die weltumwandelnden Kräfte, die Jesus in diesen Gemüthern niedergelegt, sich in einer gesteigerten Lebenswärme, in leidenschaftlich erhöhter Lebensstimmung offenbaren. Wir haben das Bild einer chaotischen Erregung, der gegenüber sich schwer sagen läßt, was sich gestalten wolle. Ein kleiner Kreis von Erweckten steht vor uns, der sich bewußt ist, daß sein Messias lebe, daß der Geist der alttestamentlichen Propheten über seine Gläubigen ausgegossen sei und der das Harren auf die bevorstehende Wiederkunft des Menschensohnes zum wesentlichen Inhalt seines Glaubenslebens macht. Zu gemeinsamem Warten und Rüsten, zum Empfang

[1] 1 Cor. 12, 3. Ueber den verwirrten Ruf der Pneumatischen: „Anathema Jesu“ siehe unten „Korinthische Wirren“. — [2] 1 Cor. 12, 1—14, 40. — [3] 1 Cor. 12, 1—4.

des Kommenden sind sie vereint. Gespannt achten sie auf die Zeichen der Zeit, jedes Ereigniß ist ein Vorbote seines Kommens. Die Zeit ist ihnen ein Weib, das den Messias im Schoß trägt und ihrem Stündlein entgegen geht, und jedes Unglück ist eine Wehe des Reichs, das im Durchbrechen begriffen ist. In gespanntem Hinhorchen hören sie überall das Geräusch des Nahenden, „er steht vor der Thüre und klopft an, er kommt wie der Dieb in der Nacht, er kommt und zögert nicht". Allem Hohn und Spott der Menge gegenüber bleiben sie dabei, daß ihr Meister wiederkehren werde und daß ihn schauen werden „aller Augen, auch die, die ihn durchbohrten".[1] So ist ihr Leben ein athemloses Harren auf den Fußspitzen der Erwartung, und doch auch wieder ein berauschtes Genießen seiner Gegenwart.

Aeußerlich unterschieden die Jünger Jesu sich von den Taufgesinnten, den Pharisäern und Essäern, überhaupt von allen Parteien, die des Reichs und seines Messias warteten, zunächst nur darin, daß sie den Messias bereits kannten als Jesum von Nazareth, wenn sie auch seiner Zukunft als Daniels Menschensohn gemeinsam mit den andern zu warten haben. Aber eben, daß sie ihn kennen, daß sie in seiner Auferstehung bereits den Anfang der Parusie erblicken, das macht ihr Warten ungeduldiger, heißer, stürmischer, inbrünstiger und der Erfüllung gewisser.

Doch war auch ein innerer Unterschied. Wenn auch die äußere Enthüllung des Reiches noch ausstand, so waren die Jünger durch ihre Zugehörigkeit zu Jesus doch schon Bürger desselben. Der Messias hatte dieses Reich bereits gegründet, als er da war; er hatte es verfaßt, indem er zwölf Apostel einsetzte. Sie waren eingetreten in dieses Reich und hatten schon in dieser Weltperiode sich mit den Gesetzen desselben zu durchdringen. Darum mußten sie auch für diese kurze Frist bis zur Wiederkunft Jesu das eigene Leben so gestalten, wie der Meister befohlen hatte und wie es das Reich verlangte, zu dessen Bürger er sie geweiht.

So ward der erste Versuch gemacht, die Grundsätze der Bergrede zum Gesetze einer wirklichen Gemeinschaft zu erheben, ein Versuch, der weit hinter dem Ideal zurückblieb und doch nie wieder mit so reinem Willen gemacht worden ist.

---

[1] Apoc. 1, 17.

### 3. Uebersiedelung der Galiläer nach Jerusalem.

Die schwärmerisch aufgeregte Verfassung, in der wir die Gemeinde des Reichs nach Jesu Tod finden, erklärt sich nicht nur aus dem Kreuzestod des Messias selbst, sondern ebenso daraus, daß so stürmisch wie die fünf Jahre nach Jesu Kreuzigung nur wenige der israelitischen Geschichte gewesen sind. Der tief erschütterten Gemeinschaft war vom Schicksal kein Ruhepunkt nach Golgatha beschieden, sondern sofort entluden sich Gewitter auf Gewitter. Die Niederlage der Samariter, der Sturz des Pilatus und Kaiaphas, Krieg und Kriegsgeschrei am Euphrat und Jordan, und die Niederlage des Fürsten, der den Täufer ermordet und Jesum verrathen hatte, waren rasch aufeinander gefolgt und jedes dieser Ereignisse nahm die christliche Gemeinde als solche innerlich in Anspruch. Es folgte dann die Eroberung von Damaskus, der Tod des Kaisers, der des Tetrarchen Sturz und Agrippas Erhebung nach sich zieht, und endlich des Antichrists Anschlag auf den Tempel zu Jerusalem. Das alles drängt sich in den engen Raum eines halben Jahrzehnts zusammen. So kommt die Gemeinde nicht zur Ruhe und die Ekstase dauert. Wenn der Messias seine Feinde niederwirft, sollte er da nicht vor der Thüre stehen? Wenn die Völker sich erheben, eines gegen das andere, sollen das nicht die Wehen des Reiches sein? Wenn der Mensch der Sünde da ist, soll da der Messias zögern? Eben solche Stürme hatten die Propheten vorhergesagt als Zeit der letzten Noth, um so mehr mußte die Gemeinde sich bestärken in der Erwartung, daß das Ende nunmehr vorhanden sei. Von solchen Zeiten gesteigerter Aufregung pflegt nun der Mensch nachmals nur eine dunkle, traumhafte Erinnerung zu bewahren und wie die kleine Gemeinde in der übervölkerten, winkeligen und doch weitläuftigen Priester- und Levitenstadt von andern übersehen ward, so haben sich auch in ihr selbst nur wenig deutliche Erinnerungen an diese ersten Jahre erhalten. Sie mochten mit den Juden des Exils sprechen: „Wie Träumende waren wir".

Eines ist trotzdem eben so sicher als auffällig, nämlich ihre Uebersiedelung nach Jerusalem. Der Jüngerkreis Jesu bestand ausschließlich aus Galiläern. Der einzige Nichtgaliläer war Judas gewesen, den man darum auch als Fremden betrachtete und schlechtweg den „Mann aus Kariot" zu nennen pflegte. — Nun aber siedelte die

ganze Jüngergemeinde, nicht nur die Apostelgeschichte, sondern auch die pauliniſchen Briefe bezeugen es, sammt den Verwandten Jesu nach der heiligen Stadt über.

Wann diese Auswanderung statt hatte, wird verschieden berichtet. Nach der Apostelgeschichte kehrten die Jünger nach der Kreuzigung gar nicht nach Galiläa zurück, vielmehr berichtet sie, daß der Erscheinende ihnen befahl, „nicht von Jerusalem zu weichen, sondern zu warten auf die Verheißung des Vaters".[1] Anders erzählt Matthäus, bei dem der Engel den zwei Frauen an dem leer gefundenen Grabe sagt und Jesus selbst wiederholt es ihnen, in Galiläa würden sie ihn wiederfinden.[2] Sowohl die Visionen des Matthäusevangeliums, wie die des Anhangs zum vierten Evangelium, die auf „dem Berg" oder im Morgengrauen am Ufer des Sees bei Kapernaum sich zutragen,[3] setzen vielmehr voraus, daß die Jünger von den Frauen auf Galiläa vertröstet, dort ihre ersten Visionen gehabt haben. Sie sind also nicht in Jerusalem *geblieben*, sondern im Gegentheil die Erscheinungen des Auferstandenen in Galiläa haben sie bestimmt nach Jerusalem — und das wohl am Pfingstfest — *zurückzukehren*. Auch die Anwendung des Wortes des Sacharia: „Ich werde den Hirten schlagen und die Schafe der Heerde werden sich zerstreuen" verräth indirect, daß der Anhang Jesu durch den unerwarteten Schlag am Rüsttage des Osterfestes 35 zersprengt und jeder in seine Heimath zerstreut wurde.[4] Dann aber werden die Gläubigen sich am wahrscheinlichsten erst wieder zusammengefunden haben, als das nächste Fest sie wieder mit dem ganzen Volk in Jerusalem vereinigte. Die großen Erfolge des Pfingstfestes und das durch diese gekräftigte Bewußtsein, daß Jesu Wiederkunft bevorstehe, hielt sie nun in Jerusalem fest.

Diese einzige Thatsache der Niederlassung in Jerusalem bezeugt dem, der aus auffälligen Wirkungen auf starke treibende Kräfte zu schließen gewohnt ist, eine Erregung der Gemüther, die sich weit emporgetragen weiß über alltägliche Rücksichten. Nur eine alles Andere verschlingende Flamme der Sehnsucht konnte diese Schaar galiläischer Familien bestimmen, ihre Heimath, ihren Besitz, ihre Verwandtschaft aufzugeben, ihr fröhliches Fischergewerbe mit irgend einer

---

[1] Act. 1, 4. — [2] Matth. 28. 7. 10. — [3] Matth. 28, 16 u. Joh. 21, 4. — [4] Sach. 13, 7 in Matth. 26, 31 u. Mr. 14, 27.

Handarbeit in Jerusalem, die lieblichen Ufer ihres Sees mit den kahlen Höhen Judäas, ihr freies Leben im hügelreichen Galiläa zu vertauschen mit den dumpfen Mauern der Priester- und Levitenstadt. Was sonst dem Menschen wichtig und werthvoll, Gegenstand ängstlicher Sorge, ja ernster Pflicht ist, lag weit und vergessen hinter ihnen. Denn die Uebersiedlung einer solchen Colonie war keine kleine Sache und es fehlt nicht an concreten Erinnerungen, in welcher Weise dieser Umzug sich vollzog. Wenigstens kann man mit dieser Situation das Wort Mr. 10, 29 combiniren, das nach seiner sinnlichen Auffassung des Reichs sicher nicht Jesu selbst angehört, das aber dennoch schon der Grundschrift eignete und einen ganz bestimmten Anlaß gehabt haben muß. „Es ist niemand, läßt dieses alterthümliche Stück den Herrn sprechen, so verläßt Haus, oder Brüder, oder Schwestern, oder Mutter, oder Vater, oder Kinder, oder Aecker um meinetwillen und um des Evangeliums willen, der nicht Hundertfältiges empfange jetzt in dieser Zeit, Häuser und Brüder, und Mütter und Kinder, und Aecker, zugleich mit den Verfolgungen und in der zukünftigen Zeit das ewige Leben" Diese bestimmten Verheißungen erinnern allerdings an die Verhältnisse des ersten Jüngerkreises, der in Kapernaum und Nazareth ansäßig, verheirathet und begütert war und für den es sich bei solcher Uebersiedelung in der That darum handelte, zu verlassen „Haus oder Brüder, oder Schwestern, oder Mutter, oder Vater, oder Kinder oder Aecker". In den Verhältnissen Galiläas lag aber kein Grund zur Auswanderung, denn wir empfangen dort nichts weniger als den Eindruck einer unversöhnlichen Feindschaft des Volks gegen die Sache Jesu. In dieser Beziehung wäre vielmehr der neue Aufenthalt in der fanatischen Priesterstadt schlecht gewählt gewesen. So wird der Grund der Uebersiedelung lediglich der sein, den die Apostelgeschichte angibt: Man wartete der Verheißungen, die Jesus gegeben.[1]

Auf Zion selbst sollte das Reich Davids wieder hergestellt werden, das war die Voraussetzung, wie des Judenthums, so der gesammten alten Kirche. Dort also hatten die Gläubigen des Kommenden zu harren, wo er sich jetzt schon am deutlichsten geoffenbart hatte. Dazu konnten sie nur hier ihres Amtes warten, die Zeugen des erschienenen Messias für das ganze Volk zu sein. Darum hatte ja Jesus zwölf Jünger erwählt, weil sie die zwölf Stämme Israels im neuen Reich

[1] Act. 1, 4.

repräsentiren sollten und indem die Jünger nunmehr für den ausgeschiedenen Verräther, aus der Zahl derer einen Ersatzapostel wählen, die von den ersten Tagen der Taufbewegung bis zur Erscheinung des Auferstandenen, Genossen der frohen Botschaft gewesen waren, und so die Zwölfzahl wieder voll machen,[1] bekennen sie sich selbst zu der Aufgabe, den zwölf Stämmen das erschienene Reich und den kommenden Messias zu verkünden. Für diese Aufgabe aber war allerdings Jerusalem der einzig richtige Platz, wo von Fest zu Fest das gesammte Israel sich einfand. Wer es auch war, der die Offenbarung erhalten hatte, daß der Herr die Jünger hierher bescheide, er hatte damit die volle Wahrheit erkannt.

Galiläa tritt von den Zeiten dieser merkwürdigen Auswanderung an in der Geschichte der Kirche zurück. Nur vorübergehend geschieht seiner noch Erwähnung.[2] Wer an Jesus wahrhaft glaubte, war nach Jerusalem hinaufgezogen. Nicht nur die Apostel mit ihren Frauen, sondern auch andere treue Genossen seit den Tagen des Täufers[3] und außer den befreundeten Familien Kapernaums auch die zu Nazareth ansäßigen Brüder und Verwandten des Herrn sammt ihren Familien und der Mutter Jesu.[4] Damit war der feste Grundstock einer treuen Gemeinde gegeben, die alle Brücken hinter sich abgebrochen und in der fremden Stadt durch ihre gesammte Lage auf eine energische Propaganda und heißes Harren auf die Zeit der Erfüllung hingewiesen war.

Einen gewaltigen Aufschwung beweist dieser Entschluß allewege, vor allem aber einen stark enthusiastischen Sinn, der überhaupt der Charakter dieser ersten christlichen Colonie gewesen ist. Voran steht in dieser Beziehung Simon Petrus selbst, den wir in Kapernaum als Glied einer größeren Familie kennen lernten, von der zum mindesten sein Weib[5] und sein Bruder Andreas[6] mit nach Judäa übergesiedelt sind. Daß er das geistige Haupt der Urgemeinde war, und nicht erst die Spätern ihm diese Stellung zuwiesen, geht daraus hervor, daß schon zu seinen Lebzeiten sich die Judenchristen auswärts nach ihm als die „des Kephas" zu bezeichnen lieben, wenn sie auswärtigen Autoritäten die der jerusalemitischen Muttergemeinde entgegen-

---

[1] Act. 1, 21—26. 1 Cor. 15, 5. — [2] Act. 9, 31. — [3] Act. 1, 22. — [4] Act. 1, 14. 12, 13. Gal. 2, 9. 1 Cor. 9, 5 — [5] 1 Cor 9, 5. — [6] Act. 1, 13.

setzen wollten.[1] Neben Petrus und Andreas, den Söhnen des Jonas, spielen Johannes und Jakobus, die Söhne Zebedäi und der Jesu leidenschaftlich ergebenen Salome[2] die bedeutendste Rolle. Als Männer der That und stürmische Charaktere sind auch sie schon durch ihren Namen der Donnersöhne gekennzeichnet.[3] Dazu kommen denn die anderen, deren Bild wir früher gezeichnet haben.[4] Levi-Matthäus, der schreibkundige Zöllner, Judas, der Mann von Herz und Gemüth, (Lebbäus, Taddäus), und Simon, den sie den Zeloten nannten. Bereits aber stellte sich neben den Apostelkreis der Kreis der Brüder Jesu, Jakobus, Joseph, Simon und Judas, die zu Jesu Lebzeiten seine Messiasrolle als Wahnsinn betrachtet hatten.[5] Es ist erzählt worden, wie diese Brüder im Jahre 34 mit der Mutter nach Kapernaum kamen, um Jesu mit Gewalt nach Nazareth zurück zu bringen, indem sie ihn der Geisteskrankheit bezüchtigten.[6] Auch bei Jesu Auftreten in Nazareth erscheinen diese Brüder noch unbekehrt, da die ungläubige Gemeinde sich auf sie beruft und sie Jesu die Klage erpressen, daß ein Prophet nirgends mißachtet sei, „außer in seiner Vaterstadt und bei seinen Verwandten und in seinem eigenen Hause".[7] Anders steht die Sache nach der Kreuzigung. Jetzt wird berichtet, daß Jesus seinem Bruder erschien,[8] welches Gesicht aber erst nach der großen Massenvision der Fünfhundert fiel. Sammt ihren Frauen ließen sich nun die Brüder Jesu in Jerusalem nieder,[9] wo Jakobus neben Petrus, wo nicht vor ihm, Führer der Gemeinde ward.[10]

Von der Gemeinde selbst, die sich an diese leitenden Kreise anschloß, lassen sich im Grunde nur einige Namen und diese aus ziemlich entlegenen Documenten erheben. Von manchen, die schon zu Jesu Zeiten erwähnt werden, wie von Simon dem Aussätzigen und den Schwestern von Bethanien läßt sich voraussetzen, daß sie zur Gemeinde sich werden gehalten haben. Von dem Kreuzträger Simon von Cyrene hören wir gelegentlich, daß seine beiden Söhne Alexander und Rufus den Lesern des Markusevangeliums wohlbekannte Persönlichkeiten sind.[11] Von den alten Genossen der Johannestaufe, Joseph Barsabas, genannt der Gerechte und Matthias,

---

[1] 1 Cor. 1, 11. Gal. 2, 9. — [2] Matth. 20, 20. — [3] Mr 3, 17. Vgl. Luc. 9, 54. Mr. 9, 38. Matth. 20. 20. — [4] Bd. 1. S. 390 ff. — [5] Matth. 13, 55. 12, 46 — [6] Matth. 12. 46. Mr. 3, 21. 31. — [7] Mr. 6, 4. — [8] 1 Cor. 15, 7 — [9] 1 Cor. 9, 4. Gal. 1, 19. — [10] Gal. 2, 9. 12. — [11] Mr. 15, 21.

trat der Letztere in den Kreis der Zwölfe selbst ein.[1] Ein Sammelplatz der Gläubigen und Unterschlupf der Flüchtigen ist, nach der Apostelgeschichte, das Haus der Maria, die mit ihrem Sohne Johannes Marcus und ihrer Magd Rhode in der Apostelgeschichte erwähnt wird.[2] Auch hier ist es wieder ein ganzer Familienkreis, der sich zum Glauben an Jesus hält, denn der Levit Joses aus Cypern, genannt Barnaba, d. h. der Sohn der Prophezeiung, war Bruder oder Schwager der Maria.[3] In der Gemeinde hatte Barnabas durch Hingabe eines Grundstückes, das er in Jerusalem besaß, seine Opferwilligkeit erwiesen[4] und seinen Ehrennamen Barnabas erhalten um der Beredtsamkeit willen, die aber, wie es scheint, sich besser im Aramäischen als im Griechischen zu bewegen wußte.[5] Doch war er nicht der einzige Sprecher der Jerusalemiten. Ein Prophet Agabus, kommt in der ersten Zeit des Claudius von dort nach Antiochien hinab, um im Geist die kommende Hungersnoth zu verkünden,[6] wie er später auch in Cäsarea erscheint, um da in symbolischen Handlungen die Propheten nachzuahmen.[7] Auch ein begeisterter Sendbote, Silas, der später im fernen Macedonien mit Paulus den erschienenen Christ verkündigt, wird unter den Propheten Jerusalems erwähnt,[8] während ein anderer, Philippus, vielmehr im nahen Samarien sein Arbeitsfeld findet und als Begründer des phönizischen Christenthums den Ehrennamen des Evangelisten erhält. Es versetzt uns ganz in die enthusiastische Atmosphäre dieses ersten Kreises, wenn die Apostelgeschichte von dem Hause dieses Philippus zu Cäsarea berichtet, „Er hatte vier Töchter, Jungfrauen, welche weissagten".[9] Vor allem aber wird als geistessprühender Prophet Stephanus geschildert, ein Hellenist „voll Glaubens und heiligen Geistes", „voll Gnade und Kraft", ausgerüstet mit der Gabe, „große Wunder und Zeichen zu thun unter dem Volke", schlagfertig im Schulstreit und ein unverzagter Redner vor Gericht.[10]

Man mag die Geschichtlichkeit des einen oder anderen dieser Namen beanstanden, die sichern Daten beweisen dennoch, daß eine

---

[1] Act. 1, 21—26. — [2] Act. 12, 12. 13. 13, 13. — [3] Col. 4, 10. Ueber die Bedeutung des Ausdruckes ὁ ἀνέψιος Βαρνάβα vgl. Hitzig, Joh. Marc. p. 150. — [4] Act 4, 36. Für seine Bedeutung vgl. die Erwähnungen Clem. Hom. 1, 9—16. 2, 4. Rec. 1, 7. Euseb. 1, 12. — [5] Widersprechende Angaben act. 4, 36 und 14, 12. — [6] Act. 11, 27. — [7] Act 21, 11. — [8] Act. 15, 22. — [9] Act. 21, 9. — [10] Act. 6, 5 f.

Fülle von Begeisterung, Kraft und Unternehmungsgeist in dieser kleinen Gemeinschaft vorhanden war, und der starke Herzschlag dieses Mittelpunktes der Christenheit wurde auch, nachdem dieselbe sich auswärts verbreitete, kräftig in Kleinasien, Achaia und Rom empfunden. Ein Reichthum von Individualitäten tritt uns unter der kleinen, äußerlich unscheinbaren Schaar entgegen. Missionsnaturen wie Philippus, Barnabas, Silas, Markus; Bekenner und Märtyrer wie Stephanus und Jakobus Zebedäi, Prophetengeister wie Agabus und die Jungfrauen des Philippus, sie alle geben ein erfreuliches Bild von der Fülle der Begeisterung, die hier sich einer großen Sache weihte, und wenn nachmals auch Schwärme zweideutiger Judenchristen von hier auszogen, um, wie Paulus ihnen vorwirft, die auswärtigen Brüder aufzuzehren und mit der frohen Botschaft zu höckern,[1] wenn eben so viel Gemeindezerstörer als Gemeindebegründer sich von der heiligen Stadt über die Diaspora ergießen, so gilt eben auch hier der Satz, daß in menschlichen Verhältnissen viel Schatten ist, wo viel Licht. Man wird aber nach den zahlreichen wackeren Persönlichkeiten, mit denen Jerusalem in der ältesten Kirchengeschichte vertreten ist, nicht sagen dürfen, daß die Verhetzer der paulinischen Gemeinden den Geist Jerusalems ausschließlich repräsentirten.

Daß in der ersten Zeit diese Gemeinschaft vielmehr von durchaus idealistischen Gesichtspunkten beherrscht ward, beweisen die Einrichtungen, die sie sich gab.

Die Apostelgeschichte, eine Quelle des zweiten Jahrhunderts, der nicht ohne weiteres Beweiskraft zukommt, weiß zu erzählen, daß die Colonie der Galiläer zu Jerusalem eine allgemeine Gütergemeinschaft einführte, vermöge deren man „alle Dinge gemein hatte, Güter und Habe verkaufte und austheilte unter alle, je nachdem jedem noth war".[2] Bedenklich wird diese Angabe nur dadurch, daß in anderen Stellen des gleichen Buchs doch auch wieder von Privatbesitz der einzelnen Gemeindeglieder die Rede ist.[3] Es steht Ananias frei, seinen Acker zu verkaufen oder nicht;[4] Maria, die Mutter des Markus, behält ihr Haus,[5] und daß Barnabas den Erlös seines Grundbesitzes in die gemeine Kasse wirft, erscheint doch besonders löblich und erwähnenswerth.[6] Aus diesem Widerspruch folgt indessen nur, was wir ohnehin wissen, daß der

[1] 2 Cor. 10, 13—17. 11, 13. 14. — [2] Act. 2, 44 f. 4, 32. — [3] Act. 6, 1; 12, 12. — [4] Act. 5, 4. — [5] Act. 12, 12. — [6] Act. 4, 36.

Verfasser ein klares Bild der Zustände der Urgemeinde nicht mehr hatte und daß seine Quellen von keiner zwangsweisen Auflösung der Eigenthumsverhältnisse geredet haben. Dennoch ist der Zug keineswegs nur von ihm erfunden. In den gemeinschaftlichen Mahlzeiten hat sich auch in den auswärtigen Gemeinden ein Andenken an die alte Gütergemeinschaft erhalten.[1] Die auswärts reisenden Palästinenser nehmen ohne weiteres das Eigenthum der Brüder als das ihre in Anspruch.[2] In der Verarmung der jerusalemitischen Gemeinde endlich treten die Folgen ihres communistischen Versuchs geschichtlich zu Tage.[3] Aber auch an sich beweist der ganze Inhalt der apostolischen Predigt, daß Aufopferung des Sonderbesitzes zu ihren Forderungen zählte. Man stelle sich doch eine Gemeinde vor, die als Losung der Welt verkündet: „Ihr sollt euch nicht Schätze sammeln auf Erden",[4] „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon".[5] „Sorget nicht für euer Leben, was ihr essen oder trinken werdet, noch für euern Leib, was ihr anziehen werdet".[6] „Schauet die Vögel unter dem Himmel an, sie säen nicht und ernten nicht. Merket auf die Lilien auf dem Felde, sie arbeiten nicht und spinnen nicht". „Darum sollt ihr nicht sorgen und sagen: Was werden wir essen, was werden wir trinken? Womit werden wir uns kleiden? Denn nach solchem allem trachten die Heiden. Euer himmlischer Vater weiß ja, daß ihr deß alles bedürfet. Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit und es wird euch solches alles hinzugegeben werden. Darum sorget nicht für den andern Morgen, denn der morgende Tag wird für sich selber sorgen".[7] „Ihr sollt weder Geld, noch Silber, noch Kupfergeld in euern Gürteln haben; auch keine Tasche zur Wegfahrt".[8] „Das Himmelreich ist gleich einem Kaufmann, der hinging und verkaufte alles was er hatte und kaufte die Perle".[9] „Gehe hin, verkaufe deine Habe und gib sie den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben".[10] „Es ist leichter, daß ein Kameel durch's Nadelöhr gehe, denn daß ein Reicher in's Reich Gottes komme".[11] „Jeder der verläßt Häuser, oder Brüder, oder Schwestern, oder Vater, oder Mutter, oder Kinder, oder Aecker um meinetwillen, der wird's

---

[1] 1 Cor. 11, 17. — [2] 1 Cor. 9, 4 f. 11, 20—34. 2 Cor. 11, 20; 12, 13 f. — [3] Gal. 2, 10. 6, 10. 2 Cor. 8 und 9. — [4] Mth. 6, 19 f. — [5] Ibid. V. 24. — [6] Ibid. 25 f. — [7] Mth. 6, 26—34. — [8] Mth. 10, 9. — [9] Mth. 13, 46. — [10] Mth. 19, 21. — [11] Mth. 19, 22.

vielfältig erhalten und das ewige Leben ererben".[1] „Verkaufet, was ihr habt, und gebet Almosen. Machet euch Säckel, die nicht veralten, einen Schatz, der nicht abnimmt, im Himmel."[2] Eine Gemeinde, deren Mund in dieser Weise überfloß von communistischen Rathschlägen und Verachtung des Eigenthums mußte dieselben auch irgendwie bethätigen, denn diese Worte waren nicht heuchlerische Phrasen, sondern Ausfluß einer wirklichen Gesinnung. Dazu drängte die ganze Lage der nach Jerusalem gezogenen Galiläer auf eine solche gemeinschaftliche Wirthschaft hin. Zusammen war man heraufgezogen, nachdem man sein Anwesen daheim verkauft oder verschenkt hatte, sollte man etwa jetzt wieder sich auf's Erwerben und Sparen legen? Wozu brauchte man auch Besitz und Eigenthum, da bereits Krieg und Kriegsgeschrei das nahende Ende verkündet und der rothe Reiter am Himmel soeben dem kommenden Menschensohn voranzieht? Für diese kurze Zeit mochte ausreichen, was alle hatten, am Tage des Reichs aber wird der Messias vielfältig jedem ersetzen, was derselbe für die Brüder hingegeben hat. Bei der Genügsamkeit des Syrers und der Milde des Klimas ließ sich ein solcher Versuch in Palästina leichter als bei uns durchführen. Dennoch setzt er auch dort eine enthusiastische, gehobene Stimmung voraus, die einem Ideale nachjagt, das nicht von dieser Welt ist und wir fühlen in diesem Phänomen wohl noch die Nachwirkungen der Tage, da Jesus die Seinen alles Irdische verachten hieß. In den uralten Kampf um das Mein und Dein wollten die Bürger des Gottesreichs nicht weiter eintreten. Der Sonderbesitz, die Quelle so vieler gehässigen Empfindungen sollte aufhören und an die Stelle des Rechts, das sprach: „jedem das Seine", sollte die Liebe treten, die da spricht: „jedem das Meine!" Aber freilich die schlechte Wirklichkeit rächte sich bitter an den Kindern des Himmelreichs und die erste christliche Gemeinde schon mußte es erfahren, daß der, der sich über die materiellen Bedingungen des Lebens hinwegsetzen will, weit öfter und störender an sie erinnert und von ihnen belästigt wird, als der, der sie von vornherein in Rechnung gezogen. Die Gemeinde verarmte und aus der Gütergemeinschaft der Liebe ward bald ein Streit über Unterstützung der Armen. Die Apostelgeschichte, der diese Schwierigkeiten der Jerusalemiten so gut wie uns aus den pauliniſchen Briefen bekannt waren, glaubt auf dieselben die Entstehung des kirchlichen

[1] Mth. 10, 29. — [2] Luc 12, 33.

Amts der Diakonen zurückführen zu sollen. Mißhelligkeiten über die gleichmäßige Verpflegung der hellenistischen und hebräischen Witwen wären nach ihr zur Einführung dieses Amtes Anlaß gewesen. Allein diese Veranlassung klingt in verdächtiger Weise an jüngere Zustände an, wie sie z. B. in den Pastoralbriefen uns vor Augen treten, wo die Unterstützung der Witwen viele Verdrießlichkeiten für die Presbyter mit sich bringt.[1] Die Eintheilung der Stadt Jerusalem vollends in sieben Diakonatsbezirke ist ein offenbarer Anachronismus, vermittelst dessen der Verfasser Erfahrungen und Institutionen seiner Zeit in das apostolische Zeitalter zurückverlegt hat. Bekannt mochte ihm nur sein, was auch die paulinischen Briefe bezeugen, daß die Frage der „Armen zu Jerusalem", Verdruß und Arbeit genug gemacht hatte, so daß man keineswegs mehr mit reiner Freude an die Quelle aller dieser Nöthe zurückzudenken vermochte. So hat auch keine Gemeinde mit der Gütergemeinschaft einen zweiten Versuch gemacht. Als allgemeine Einrichtung erhielten sich nur die gemeinsamen Mahlzeiten, Agapen genannt, zu denen jeder das Seine beitrug. In andern Gemeinden fand auch diese gemeinschaftliche Mahlzeit nicht täglich statt und selbst dann nicht immer als Gemeinschaft der Güter,[2] so daß auch dieser Rest des Communismus nur noch als symbolische Handlung ohne praktische Bedeutung erscheint. Die Gewohnheit der wandernden Christenfamilien aber, auch auswärts das Eigenthum der Brüder als das ihre anzusehen, führte zu scharfen Conflicten, und es kam eine nüchterne Zeit, in der Paulus es sich zum Ruhme anrechnete, daß er nicht auf Kosten der Gemeinde trinke und esse und auch keine Schwester als Weib mit sich führe wie die Andern.

So hatte sich der Idealismus der ersten Christengemeinde zum ersten Mal an der harten Realität dieser irdischen Dinge gestoßen. Aber freilich, wer weiß, ob solche Ausnahmszustände nicht nöthig und nützlich waren, um den Eifer und die Gluth der Hoffnung wach zu halten, die in einem regelmäßigen Erwerbsleben, in nüchternem Dienste des Tages vielleicht weit rascher verkühlt und erloschen wäre?

Den Inhalt des Gemeindeverkehrs selbst in dieser ersten Epoche stellt sich die Apostelgeschichte gewiß mit Recht als ein intensives, gesteigertes Gebetsleben vor, das sich im Uebrigen ganz innerhalb der

---

[1] 1. Tim. 5, 4 f. 5, 16. — [2] 1 Cor. 11, 17 ff. Plin. Ep. 10, 96: stato die.

theokratischen Formen bewegte. „Alltäglich blieben sie beständig und einmüthig im Tempel", sagt die Apostelgeschichte, „lobten Gott und hatten Gunst bei dem ganzen Volke.[1] Auch die den Clementinen zu Grunde liegende judaistische Erzählung weiß von stetem Verkehr der Apostel mit den Volkshäuptern im Tempel zu erzählen.[2] Der erhöhte religiöse Eifer zeigte sich somit in einer um so gewissenhafteren Erfüllung der religiösen Pflichten, wie denn einzelne Apostel in der Tradition geradezu als Vorbilder der Gesetzesgerechtigkeit gezeichnet werden. Aber daneben kannte man doch noch ein Höheres. Wenn die letzten Gebete im Tempel gesprochen waren, dann begannen die vertraulichen Abendversammlungen, in denen die Brüder auf den Söllern sich zusammenfanden, um die Süßigkeiten der Ekstase zu genießen und entzückt der Gegenwart des lebenden Christs inne zu werden. Nach den Beschreibungen, die der erste Korintherbrief von einer solchen Versammlung gibt, haben wir uns dieselben laut, stürmisch, von Prophetie und ekstatischem Zungenreden bewegt, vorzustellen. Der substanzielle Inhalt der Erbauung blieb noch langehin der Ausdruck des Hoffens und Verlangens nach der Wiederkunft Christi. Gelegentlich bewegte sich die erbauliche Ausmalung des großen Tags und die paränetische Anwendung auf das Leben des Einzelnen in der Form des Gleichnisses und der Parabel und solche Reden der ältesten christlichen Lehrer sind uns zum Theil auch erhalten worden, indem sie sich den Reden Jesu im Evangelium eingliederten. So setzt das Gleichniß Mth. 25, 1 von den klugen und thörichten Jungfrauen bereits das Bestehen der Kirche voraus und bringt die ermüdende Länge des Wartens gut zum Ausdruck. „Als der Bräutigam verzog", wurden die Jungfrauen müde und hatten der Mahnung nöthig, das Oel in ihren Lampen bereit zu halten, damit sie nicht unbereitet erfunden werden, wenn das Geschrei sich erhebt: „Siehe, da ist der Bräutigam!" Ebendahin rechnen wir das Gleichniß von der Witwe (Luc. 18, 1), die immerfort kommt und den Richter quält bis auf's Blut. Auch hier ist die Witwe die Kirche, von der der Bräutigam genommen ist und die mit Gott zu hadern beginnt. „Sollte Gott nicht auch Recht schaffen seinen Auserwählten, die zu ihm Tag und Nacht rufen und würde er wohl Langmuth üben ihretwegen? Ich sage euch, er wird

[1] Act. 2, 46. — [2] Clem. Recogn. Cap. 53: Visum nobis est ascendere ad templum et. c.

Recht schaffen in Kurzem". In gleichem Sinn ist Luc. 16, 1 f., eine keineswegs glückliche Nachbildung des Gleichnisses von den Pfunden, gedichtet, das Stück vom ungerechten Haushalter, das auf sehr problematische Weise die Moral gewinnt: „Machet euch Freunde mit dem Mammon der Ungerechtigkeit, auf daß, wenn es damit ausgeht, sie euch aufnehmen in die ewigen Hütten". Dagegen wahrhaft großartig zeichnet Mtth. 25, 31 das Bild des Weltgerichtes vom Standpunkt solcher Christen, die Christus nicht mehr sehen und die darum fragen: „Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen und haben dich genährt? oder durstig und haben dich getränkt? Wann haben wir dich einen Fremdling gesehen und beherbergt oder nackt, und haben dich bekleidet? Wann haben wir dich krank oder gefangen gesehen, und sind zu dir gekommen? „Ihnen aber wird der König antworten und sprechen: „Wahrlich ich sage euch, was ihr gethan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir gethan". „Und er wird die Schafe zu seiner Rechten stellen, die Böcke aber zu seiner Linken und wird zu denen zu seiner Rechten sprechen: „Kommet her zu mir, ihr Gesegneten meines Vaters, ererbet das Reich, das euch bereitet ist von der Grundlegung der Welt". Die Ansätze zu dem Gleichnisse lassen sich wohl auch in rabbinischen Schriften auffinden,[1] die großartige Ausführung aber beweist, wie ein Hauch des schöpferischen Geistes Jesu auch in der Gemeinde noch fortlebte, die in diesem hohen Ton zu reden weiß. Auch in einem anderen Worte dieser Art werden, so groß es gedacht ist, spätere Erfahrungen vorausgesetzt. Es stammt aus der Zeit, als verdächtige Brüder anfingen, sich auf ihre Wunder und Zeichen zu berufen. „Viele, läßt Matth. 7, 22 Jesum darum sagen, werden zu mir sagen an jenem Tage: Herr! Herr! haben wir nicht durch deinen Namen geweissagt? Haben wir nicht durch deinen Namen Teufel ausgetrieben? Haben wir nicht durch deinen Namen viele Thaten gethan? Und dann werde ich vor ihnen bekennen: Ich habe euch noch nie erkannt, weichet von mir ihr Uebelthäter!" So stellten sich die vielerlei Interessen, die mit der Zeit die Gemeinschaft beschäftigen mußten, doch alle unter den einen Gesichtspunkt, was Jesus zu dem allem sagen werde am Tage der Wiederkunft? Auch zeigen schon diese wenigen Beispiele aus der Production

[1] Soh. chad. f. 45, 2. Jalk. Rub. f. 13, 2. Vgl. die Comment. zu Matth. 7, 22.

der ältesten Gemeinde, daß der scheinbar einförmig eschatologische Inhalt der Vorstellungen doch der mannichfaltigsten Anwendung auf die Fragen des Tages fähig war.

Von besonderen Bräuchen, die die Gemeinschaft auch äußerlich kennzeichneten, sind zunächst nur Abendmahl und Taufe nachweisbar. Gemeinsame Mahlzeiten waren auch bei Pharisäern und Essäern üblich als Ausdruck der höheren geistigen Zusammengehörigkeit. So kamen auch die Jünger Jesu unter sich zusammen, „das Brot zu brechen". Diese Mahlzeiten waren zunächst Liebesmahle, „Agapen", die das Gemeinschaftsgefühl beleben, die Erinnerung an das letzte Mahl mit dem Meister erneuern und die Hoffnung auf seine Wiederkunft wach halten sollten. Aus der Erinnerung an den gebrochenen Leib und das vergossene Blut, die Jesus selbst mit dem Brot und Kelch verknüpft hatte, erwuchs früh schon der Glaube, durch diesen Genuß mit ihm in mystische Gemeinschaft zu treten, so daß Paulus von dem unwürdig Genießenden nicht nur sagt, er esse und trinke sich selbst das Gericht, sondern auch physische Leiden und den Tod mancher Christen daher leitet, daß sie den Leib nicht unterschieden haben. Wie der Genuß des Leibes die Gemeinschaft Christi, so vermittelt die Taufe die Mittheilung des Geistes. Wie Johannes auf das Reich getauft hatte, so tauften die Jünger Jesu auf den Glauben, daß Jesus der Christ sei. Dabei dachte man, durch den Act der Untertauchung werde der Mensch rein von seiner Sünde und durch die Handauflegung werde er begnadigt mit der Gabe des Geistes.[1] „Da sie das hörten, berichtet die Apostelgeschichte, ließen sie sich auf den Namen des Herrn Jesu taufen und da Paulus die Hände auf sie legte, kam der heilige Geist auf sie und sie redeten mit Zungen und weissagten".[2] Die Taufe ist mithin eine Wiedergeburt durch „Wasser und Geist", wie das vierte Evangelium sich ausdrückt.[3] Auch erfahren wir gelegentlich, daß man die eine Art des Taufens in der Gemeinde für wirksamer hielt als die andere, so daß von dieser Seite das erste Christenthum als eine Fortsetzung der Taufbewegung erscheint.[4] Die Wirkung der Taufe äußerte sich dann in Weissagen, Zungenreden und in der Wunderkraft, die noch lange hin ein besonderes Merkmal der neuen Gemeinschaft bildet. Daß diese Wundergabe gerade die erste Zeit besonders auszeichnete, setzt ein leidenschaftliches, begeistertes Ent-

[1] Rom. 6, 4. — [2] Act. 19, 6. — [3] Joh. 3, 5. — [4] 1 Cor. 1, 15.

gegenschlagen der Herzen des Volkes voraus. Nach Paulus unanfechtbarem Zeugniß haben zumal die Apostel sich in solchen Krafterweisungen hervorgethan,[1] wenn auch dahin gestellt bleiben muß, welche Umbildungen im Laufe der Tradition die einzelnen Geschichten erlitten haben, die die Apostelgeschichte berichtet. Thatsache ist doch, daß Paulus auffallende Zeichen und offenbare Wunder, die Gabe gesund zu machen, zu weissagen und Außerordentliches zu vollbringen unter die gewöhnlichen Wirkungen des Geistes rechnet, und sie schlechthin „die Wunder eines Apostels" nennt, in denen auch er in nichts hinter den übergroßen Aposteln zurückgestanden sei. Daß aber die Gemeinde, zumal der Judenchristen, sich noch das ganze Jahrhundert hindurch im Besitz dieser Wunderkraft wußte, daß Apostel und Aelteste Kranke mit Oel salbten, über Siechen beteten und Dämonische beschworen, geht aus dem Schluß unseres Markusevangeliums und dem Briefe des Jakobus klar hervor. Die Frage, wer den rechten Glauben habe, läßt das Markusevangelium Jesum beim Abschied dahin beantworten: „In meinem Namen werden sie Teufel austreiben, mit neuen Zungen reden, Schlangen aufnehmen, und so sie etwas Tödtliches trinken, wird's ihnen nicht schaden. Auf Kranke werden sie die Hände legen, so werden sie genesen", „denn, sagt der Jakobusbrief, des Gerechten Gebet vermag viel, wenn es ernstlich ist",[2] und dürfen wir hinzu setzen, wenn Begeisterung der Begeisterung, Glauben dem Glauben entgegen kommt.

So bietet die Urgemeinde in jeder Beziehung das Bild einer Genossenschaft, deren Thun sich nicht gebunden weiß an die sinnlichen, gewöhnlichen Bedingungen des Lebens. Der Geist redet, der Geist weissagt, der Geist hilft heilen, der Geist hilft Wunder thun. Man hatte mithin nicht nur das Bewußtsein eines göttlichen Beistands, sondern auch die äußere Beglaubigung desselben gefunden. Ein so siegesgewisses Bewußtsein, eine so glühende Begeisterung ließ sich aber nicht verschließen. Die Erregung, die durch diese galiläischen Einwanderer ging, ihre Art der Erbauung und des öffentlichen Auftretens, das bald in Ansprachen an das Volk, in Exorcismen an Dämonische, in Handauflegungen an Kranke sich wendete, das überall darauf abhob, für die Messianität Jesu den „Beweis des Geistes und der Kraft" zu führen, sei es in der dumpfen Krankenstube einer Hütte,

[1] 2 Cor. 12, 12. — [2] Jac. 5, 14.

sei es an notorischen Krüppeln der öffentlichen Plätze, dieses herausfordernde Hervortreten bot den Gegnern Jesu den Kampf an, und so greifen auch die Galiläer handelnd in die zeitgeschichtlichen Bewegungen ein, zu denen sie von nun an stets Stellung nehmen.

## 4. Der Kampf um die Messianität Jesu.

Man würde die Weise der Ausbreitung der christlichen Kirche gänzlich mißverstehn, wollte man dabei wesentlich an ein Aposteltum der Rhetorik, an ein organisirtes Missionswesen, an wohl überdachte Pläne der Ausbreitung denken. In der That ist es dabei viel einfacher zugegangen. Es war im Umgang mit dem Manne vom See Genezareth ein Ton in das Leben dieses kleinen Kreises gekommen, der weiter und weiter klang und alle religiösen Herzen in die gleichen Schwingungen versetzte. Sowohl Jesus als Paulus haben von einem Geheimniß der Liebe geredet, in dem alle Weisheit beschlossen sei, von einer Liebe Gottes, die höher sei als alle Vernunft, durch die die Kinder Gottes sehen, wo die Weisen blind sind und durch die die Einfältigen schauen, was den Klugen und Verständigen ewig verborgen bleibt.[1] Dieser Liebesgeist Jesu wirkte fort unter den schlichten Menschen, die von den grünen Ufern des Sees hinaufgezogen waren in das dumpfe Jerusalem, das beweist der ganze Ton, der wohlthuend und nach Jahrhunderten ergreifend wie am ersten Tag durch das Evangelium geht, das in diesem Kreise seine erste Gestaltung fand. Diese selben Accorde, die heute noch jedes gesunde Herz bewegen, sind es auch damals gewesen, die die Menschen aus den Räumen der Synagoge in die Söller der Christen herüber lockten. Allerdings wendeten die Jünger sich auch ausdrücklich missionirend an das Volk, das „ich glaube, darum rede ich", galt auch damals, aber daß dieses Auftreten nicht ein oratorisch pathetisches war, sondern sich vorwiegend im Gebetston, in der ekstatischen Rede, im kurzen Zeugniß und gegebenen Falls im Exorcismus bewegte, ist nach der Sitte dieser Be-

[1] Rom. 5, 5. 8; 8, 35. 1 Cor. 8, 1; 13, 13

völkerung und der Bildung galiläischer Fischer und Landleute an sich wahrscheinlich. „Gold und Silber habe ich nicht, was ich aber habe, das gebe ich dir. Im Namen Jesu Christi von Nazareth, stehe auf und wandle!" — diese epigrammatische Antwort des Petrus an den Lahmen, der täglich an der Thüre des Tempels saß, die da heißet die schöne, gibt der Sache nach ein ganz richtiges Bild der Art des Auftretens der Gläubigen, auch wenn die Erzählung selbst, wie sie im folgenden Jahrhundert erst geschrieben ward, der geschichtlichen Beglaubigung ermangelte. Gerade das uns Fremdeste, der Exorcismus, die Handauflegung, die Heilungsversuche des Wunders, werden am häufigsten zur Anwendung gekommen sein, um Jesu göttliche Kraft zu erweisen.[1] Ueber diese kleine Gemeinde war jene heiße Liebe ihres Meisters gekommen, die stark ist wie der Tod und deren Eifer fest wie die Hölle. Dieselbe Gluth, die die Jünger hinriß, jauchzend, stöhnend, jubelnd in neuen Zungen zu reden, ihr Vaterland aufzugeben, ihr Eigenthum hinzuwerfen, sie nahm auch mit den Dämonen, mit den Spuren des Satans in der Welt, mit dem Elend der Kranken und Siechen den Kampf auf und niemand wird zu der Flamme einer solchen Begeisterung sprechen wollen: bis hierher brenne, das Uebrige ist Unsinn! Sie lebt sich aus nach ihren eigenen Gesetzen und will nicht mit dem Maßstab kalter Verständigkeit bemessen sein. Wie wenig genau danach die einzelne Wundergeschichte erzählt sein mag, das ganze Bild dieses Verkehrs ist in den Berichten des Paulus der Sache nach ebenso gezeichnet wie in den paraphrastischen Schilderungen der Apostelgeschichte: „Es geschahen viele Zeichen und Wunder im Volke durch die Hände der Apostel. Und sie waren einmüthig in der Halle Salomonis. Von den andern aber wagte keiner sich zu ihnen zu gesellen, sondern das Volk pries sie hoch. Es wurden aber immer mehr Gläubige zu dem Herrn hinzu gethan, eine Menge von Männern und Weibern, also, daß sie die Kranken auch auf die Straßen heraus trugen, und sie auf Betten und Bahren legten, auf daß, wenn Petrus käme, auch nur sein Schatten einen von ihnen überschatte. Es kam aber auch die Menge der umliegenden Städte zusammen gen Jerusalem, und brachten Kranke, die von unsaubern Geistern geplagt waren; und

[1] Man vgl. noch in viel späterer Zeit die analogen Beispiele Justin I Apol. 6. Iren. Haer. II, 22. Orig. c. Cels. 8. Tertull. De anima 47.

sie wurden alle geheilt".[1] Wesentlich so, daß Glaube an Glaube sich entzündete, daß Erfolge der That ganze Massen entsetzten, daß von Haus zu Haus die Kunde sich verbreitete und von den Fittichen des Gerüchts weiter getragen ward, daß ansteckend die Gabe der Zunge Familie um Familie ergriff, daß der Geist aus Kindern und Unmündigen redete, genau so und mit nichten als doctrinärer Prozeß ist die Ausbreitung des Christenthums vorzustellen.

Unsere Quellen, die in ihrer gegenwärtigen Gestalt allerdings erst dem folgenden Jahrhundert angehören, haben geglaubt, den Verkehr der Häupter der neuen Religion mit ihren Volksgenossen noch genauer zeichnen zu können. Indessen diese Zeichnungen sind wenig mehr als bedeutungsvolle, repräsentative Compositionen. In erster Reihe gehören hieher die in den clementinischen Recognitionen enthaltenen Theile der judenchristlichen Petrusacten[2] und unsere kanonische Apostelgeschichte. Die erstere Darstellung erweist sich schon darin als die ungleich unglaubwürdigere, als sie im Widerspruch mit der Chronologie der paulinischen Briefe der ersten Verfolgung der Gemeinde eine siebenjährige Missionsthätigkeit der Apostel vorausgehen läßt,[3] worauf die Priester und Schriftgelehrten Jerusalems selbst im Tempel mit den Aposteln eine Disputation über die Messianität Jesu abhalten. Die zwölf Apostel steigen mit ihren Anhängern die Tempelstufen empor, der Hohepriester mahnt das anwesende Volk zur Ruhe und es beginnt ein förmliches Religionsgespräch. Den Einwendungen der Priester entgegnet Matthäus,[4] denen der Sadducäer Andreas. Ein Samariter, der für den Garizim auftritt, wird von Jakobus und Johannes zurückgewiesen, die Schriftgelehrten schlägt Philippus aus der Schrift, die Johannesjünger werden von Barnabas und dem Ersatzapostel Mathias zurechtgestellt und der Hohepriester Kaïaphas selbst muß dem Zeugniß des Thomas weichen. So gehört der Tag den Aposteln und da sie schon zuvor in Gamaliel einen mächtigen Vorsprecher im Synedrium besaßen, steht der Uebertritt des ganzen Volks bevor. Bereits ist es an dem, daß das Volk die Taufe begehrt,

[1] 1 Act. 5, 12—16. Daß derartige Exorcismen noch von den Christen des zweiten Jahrhunderts unter großem Zulauf vorgenommen wurden, besagt auch Lucian, Philopseust. 16. — [2] Ueber dieses Buch vgl. unten: Judaist. Apostelgeschichten 1 Aufl. Bd. 3. p. 329 f. — [3] Clem. Recogn. 43. — [4] Clem. Recogn. 55 f.

da tritt ein „feindlicher Mensch" auf, der den Juden zuruft: was thut ihr, ihr Männer Israeliter, wie laßt ihr euch so leicht verführen? Als aber auch er den Gründen des Jakobus gegenüber unterliegt, überschüttet er die Priester selbst mit Schimpfreden, ruft das Volk zur Gewalt auf und die Verfolgung beginnt.

Mehr den Eindruck des Quellenmäßigen macht die Darstellung der Apostelgeschichte, in so fern sie sich in Einklang bringen läßt mit dem aus Gal. 1, 18 und 2, 1 feststehenden Datum, daß die Verfolgung schon im ersten Jahre nach Christi Tod die junge Gemeinde heimsuchte und sie dennoch für die dazwischen liegende kurze Zeit des Friedens ungleich Reicheres zu berichten hat. Auch ist die Stellung der jüdischen Parteien zu der messianischen Botschaft der Galiläer in der Apostelgeschichte vollkommen richtig gezeichnet. Die Pharisäer *streiten* gegen den Satz, daß Jesus der Christ sei, die Sadducäer aber schreiten gewaltsam ein gegen die Kunde, daß Auferstehung und Weltgericht bevorstehe, als gegen eine Predigt des Aufruhrs und Umsturzes.[1] Auch hier finden wir die Jünger Jesu früh und spät auf den Plätzen, wo vordem ihr Meister mit den Pharisäern gekämpft hatte, und dieselben Tempelschergen, die im Garten Gethsemane Jesum knebelten, strecken auch nach ihnen die rohen Hände aus. An sich ist das vollkommen glaublich. Der sadducäische Tempeladel, durch die Gährung, die überall in den unteren Klassen herrschte, schwer bedroht, und geängstet von den drohenden Schrecken einer großen messianischen Bewegung, konnte und wollte nicht dulden, daß die Schwärmerei der Reichspredigt, die er in Jesu bekämpft hatte, auf's Neue ausbreche. Am Garizim mochte *Pilatus* sich vorsehen, die Halle Salomonis aber von ähnlichen Verkündigungen frei zu erhalten, fühlten die Hannassöhne selbst sich Manns genug. Am wenigsten sie, die herrschende Hannasfamilie, durfte den Vorwurf auf sich ruhen lassen, daß Hannas und Kaïaphas den Messias getödtet hätten. Ihr konnte die Predigt des erschienenen Reichs und des wiederkehrenden Christs nur das Panier des Aufruhrs und Umsturzes sein, und so ergriffen die Hannassöhne die Maßregeln, die ihnen ihre Amtsgewalt an die Hand gab.[2]

Aber bereits hatte die pharisäische Hochfluth auch namhafte

---

[1] Act 3, 1; 5, 21; 4, 5; 5, 17. Ant. XX; 9, 1. — [2] Ant. XX; 9, 1. Act. 4, 5; 5, 17.

Pharisäer in's Synedrium emporgetragen, und eben so wie die Petrusquelle weiß die Apostelgeschichte von der Verwendung des Rabbi Gamaliel zu berichten, der gemäß seiner sprichwörtlichen Milde sich dafür entschieden habe, man möge die Bewegung nicht weiter beachten, so werde sie, wie verwandte messianische Schwärmereien, sich in sich selbst verzehren, falls sie nicht wirklich die von Gott selbst in Aussicht gestellte Erfüllung der Verheißungen sei. So sicher nun in der Apostelgeschichte Gamaliel's Bezugnahme auf den Propheten Theudas, der erst unter Claudius von Josephus erwähnt wird,[1] eine anachronistische Composition des Historikers ist, so richtig ist doch anderseits, daß nicht alle Pharisäer die Gemeinde des Reichs verläugneten, die mit ihr selbst *eines* Stammes war. Gamaliel handelte nach der Apostelgeschichte nur schon im Jahre 36, wie im Jahre 63, nach Josephus Zeugniß, andere Pharisäer im Processe des Jakobus unzweifelhaft gehandelt haben.[2] Mithin hat die Apostelgeschichte, auch wenn sie componirte, Gamaliel doch nur die Anwendung seiner thatsächlichen Grundsätze auf einen besonderen Fall untergelegt. Einem blutigen Einschreiten gegen die Reichspredigt sich zu widersetzen, lag in der Stellung der Pharisäer selbst, da ein solches mit gleichem Recht sich morgen gegen ihre eigenen Hoffnungen kehren konnte. Ohne die beliebte Strafe der Synagoge, die vierzig Streiche weniger einen, sind deßhalb die Apostel dennoch nicht von dem Synedrium geschieden.

Indessen sind wir in Betreff dieser ersten Kämpfe der Gemeinde doch nicht ausschließlich auf die historischen Compositionen einer spätern schriftstellernden Epoche angewiesen, sondern die Gründe und Gegengründe, die zwischen den Galiläern und ihren Gegnern zur Sprache kamen, sind ein Theil des Evangeliums selbst geworden, so daß uns hier unmittelbare Quellen zu Gebote stehen. Welches der gewichtigste Einwand der Nation gegen die Behauptung war, daß Jesus der Christ sei, könnten wir freilich fast ohne Zeugniß uns construiren, es ist die Thatsache seines schmachvollen Kreuzestodes. Um diesen Punkt drehten sich zunächst alle Argumente der Gegner. Die Discussion darüber begann schon auf dem Golgatha. Nach den Synoptikern haben die Gegner dem sterbenden Messias noch in's Ohr geschrien: „Arzt hilf

[1] Ant. XX; 5, 1. Nach den Rabbinen wäre Gamaliel auch erst durch Herodes Agrippa in's Synedrium gekommen. Vgl. oben S. 272. — [2] Ant. XX; 9, 1.

dir selber!" „Ist er der König Israels, so steige er vom Kreuze und wir wollen ihm glauben!" „Laßt sehen, ob Elias komme und ihn rette!" „Der du den Tempel abbrichst in drei Tagen, steige herab!" Alle diese Einwände galten auch jetzt, denn der Gekreuzigte war nicht herabgestiegen und Elias war nicht gekommen ihm zu helfen. Die Jünger erwiederten freilich, daß dieser Tod nichts beweise, da Jesus auferstanden sei. Was die Gegner dieser Behauptung entgegen hielten, wissen wir nicht. Daß aber auch über die Thatsächlichkeit der Auferstehung gestritten ward und allerlei Reden im Umlaufe waren, zeigt die Geschichte von den angeblichen Grabwächtern und das von den Pharisäern ausgesprengte Gerücht, die Jünger hätten den Leichnam Jesu gestohlen.[1] Als Erweis der Messianität galt die Auferstehung jedenfalls für die nicht, die die Thatsache selbst läugneten.

Aber der christliche Glaube erbot sich, aus dem alten Testamente zu erweisen, „daß der Messias nach der Schrift solches mußte leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen". Ihr Schriftstudium hatte sie überzeugt, daß die Propheten einen leidenden, vom Volk verworfenen, schmachvoll gerichteten Messias vorher gesagt hätten. In der That wußten sie dafür hundert Stellen zu nennen, die eben so gut auf den Messias gedeutet werden konnten, als die meisten von denen, die die Rabbinen auf ihn angewendet hatten, und die verbreitete Meinung, ganze Abtheilungen des Kanon „weissagten nicht anders als von den Tagen des Messias",[2] that einer solchen Auslegung willkommenen Vorschub.

Fragen wir im Einzelnen, welcher Art der Schriftbeweis war, den Hebräer wie Petrus, Matthäus und Johannes im Tempel, und Hellenisten wie Barnabas, Philippus, Stephanus und andere in den Synagogen der Libertiner, Cilicier und denen der übrigen griechischen Judenschaft aufstellten, so dürfen wir wohl unterstellen, diejenigen Argumente, die die Schriften der ersten Christen für die Messianität Jesu anführen, werden auch in den Synagogen zur Verhandlung gekommen sein, so daß uns die Anwendung des alten Testaments im neuen mitten in die lebendige Rede und Gegenrede der beiden Parteien hineinstellt.

Das Hauptbollwerk der Vertheidiger Jesu, auf dem die Stärke ihrer Stellung beruhte, war die Prophetie vom Knechte Jehova's im zweiten Theil des Jesaja, von der Paulus 1 Cor. 15, 3 ausdrücklich

[1] Matth. 27, 67 f. 28, 11 f. — [2] Bd. 1, S. 169.

bezeugt, daß sie auch von den übrigen Aposteln auf Christum bezogen werde.[1] Dieselbe schien so deutlich auf Jesum zu weisen, daß sie so gut in den Schriften der palästinensischen Schule, dem Matthäusevangelium und der Apokalypse, wie im vierten Evangelium, das der Richtung der Alexandriner angehört, wie in den Briefen des Paulus und seiner Schüler, den eigentlichen Nerv des Beweises bildet. Im Texte des zweiten Jesaja selbst ist der Knecht Jehova's eine Repräsentation des Volkes Israel,[2] das der auserwählte Diener des wahren Gottes sein sollte und dessen Unglück nicht die Strafe seiner Sünden ist — denn welche Strafen müßten dann erst die Heiden erleiden — sondern ein stellvertretendes Leiden, das Israel für die anderen Völker, oder der gläubige Theil des Volkes für den ungläubigen über sich nimmt. Aber dieser hohe Gedanke eines stellvertretenden Leidens des Gottesvolkes für die sündige Welt wird so plastisch eingekleidet in die symbolische Geschichte des Knechts, dessen Krankheit und Wunden, dessen Tod und Begräbniß der Dichter beklagt und der in glänzender Wechselrede mit der sündigen Welt abrechnet, daß es wohl verständlich ist, wie Spätere meinen konnten, hier sei nicht von dem Volke Israel, sondern von einem Propheten, vielleicht von dem großen Propheten der Zukunft die Rede. Zwar ist die richtige Deutung, daß der Knecht das im Exil gezüchtigte Volk sei, nie ganz aus den Schulen der Rabbinen verschwunden.[3] Die griechische Bibel der Hellenisten kam sogar diesem richtigen Verständniß zu Hülfe, wenn sie die Anrede, mein Knecht, mein Auserwählter, paraphrastisch wiedergibt: „Jakob, mein Knecht, Israel, mein Auserwählter".[4] Allein dessen ungeachtet lag die Deutung des emphatischen Ausdrucks: „der Knecht Jehova's" auf den Messias, so nahe, daß sie auch der jüdischen Schule nicht fremd blieb. Sie muß sogar in der Ueberlieferung schon fest gewurzelt gewesen sein, da sonst der Vortheil, den diese Deutung den Christen bot, die Rabbinen würde bestimmt haben, sie rechtzeitig fallen zu lassen. Statt dessen deutet das Targum Jonathan in seiner chaldäischen Paraphrase der Propheten den Knecht Jehova's ganz unzweideutig auf den Messias, nur daß die Leidenszüge des Knechts möglichst verwischt werden. Aus dem Entsetzen der Heiden vor der Jammergestalt des Gerechten macht der Verfasser die schmerzliche Er-

[1] Vgl. das ὃ καὶ παρέλαβον — [2] Jes. 41, 8 f. 44, 1 f. 45, 4; 48, 20. — [3] Orig. c Cels. I, 55. — [4] Jes. 42, 1. Vgl. 49, 3.

wartung der Ankunft des Messias; sein stellvertretendes Leiden verwandelt er in bloßes Fürbitten; die Entstellung des Antlitzes aber deutet er nicht auf den Messias sondern auf das Volk, das durch Jammer und Elend betrübt wird. War nun aber einmal anerkannt, daß Jesaja 52 und 53 vom Messias handelten, dann hatten Jesu Anhänger, der willkürlichen Wegdeutung der Leidensgeschichte des Knechts gegenüber, den leichtesten Stand. Waren diese beiden Capitel messianisch, dann hatte Jesus das vorhergesagte Messiasbild unstreitig im vollsten Sinne erfüllt. Er, der so still und geräuschlos durch das lärmende Volk gewandelt, war gemeint, wenn Jehova von seinem Auserwählten, an dem seine Seele Gefallen hat, sagt: „Nicht schreien wird er noch rufen und seine Stimme nicht ertönen lassen auf der Gasse. Das zerknickte Rohr wird er nicht zerbrechen und den glimmenden Docht wird er nicht verlöschen. Nicht erblödet und nicht ermattet er, bis er auf Erden pflanzet das Recht, und auf seine Lehre die Inseln harren". Oder, was wollte der Eunuch der Candace erwiedern, wenn ihm Philippus den Messias zeigte, der „wie ein Schaf zur Schlachtbank geführt ward und wie ein Lamm vor seinem Scherer verstummt, also daß er seinen Mund nicht aufthat".[2] Ist der Knecht Jehova's der Messias, dann hat der Prophet den schweren Gang des Erlösers nach Golgatha deutlich vorhergesehen. „Durch Drangsal und Strafgericht ward er hinweggerafft und sein Geschick, wer bedachte es? Daß er ward gerissen aus dem Lande der Lebendigen, ob der Sünde meines Volks ein Schlag ihn traf? Und man machte bei Frevlern sein Grab und bei dem Verbrecher in seinem Tode. Ob er gleich kein Unrecht gethan und kein Betrug in seinem Munde". Ja zuversichtlich durften die Nazarener fragen, ob es zu dem weltlichen Messiasbilde, das das Volk sich machte, oder zu dem schmerzensvollen des Gekreuzigten besser stimme, wenn der Prophet von dem Knechte Jehova's sagt: „Nicht Gestalt hatte er und nicht Schönheit, daß wir auf ihn schauten und kein Ansehen, daß wir sein begehrten. Verachtet war er und verlassen von den Menschen, ein Mann der Schmerzen und wohl kennend Krankheit und wie einer, vor dem man das Antlitz verhüllt, verachtet und nicht achteten wir seiner. Allein unsere Krankheit, er trug sie, und unsere Schmerzen lud er sich auf; und wir achteten ihn geschlagen, getroffen von Gott und gequält. Und er

[1] Jes. 42, 1—4. — [2] Jes. 53, 7.

war verwundet ob unserer Sünde, zermalmet ob unserer Missethat. Die Strafe lag auf ihm, auf daß wir Frieden hätten und durch seine Wunde sind wir geheilt". Wenn das alles Jesaja, der größte der Propheten, vom Messias verkündet hatte, wer wollte zweifeln, daß die Schrift einen leidenden und sterbenden Messias gelehrt und auf wen paßten diese Verheißungen besser als auf den von Nazareth. Leicht und klar legte sich auf Grund dieses Gotteswortes das ganze Schicksal Jesu zurecht. Immer deutlicher nahm das jüdische Messiasbild die Züge Jesu an und seine Gestalt schien aus den Verheißungen des alten Bundes emporzutauchen. Die Rabbinen suchten sie wegzuwischen, aber Stück für Stück setzten die Nazarener Leben und Ende Jesu aus Stellen der Schrift zusammen und hundert Verheißungen des heiligen Buches riefen ihnen zu: „Mußte nicht Jesus solches alles leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen?" Mit heißem Eifer lag man über der Schrift, um dem Bilde Jesu in den Büchern des alten Bundes nachzuspüren und der Evangelist, der Jesum sprechen läßt: „Suchet in der Schrift, sie ist's, die von mir zeuget",[1] hat auch für den kleinsten Zug des Lebens und Leidens Jesu die entsprechende Vorhersagung in den Propheten zu entdecken gemeint.

Hatten auch fromme Israeliten das Bedenken, daß der Davidide doch unmöglich aus Galiläa kommen könne und fragte selbst mancher Nathanael: „Was kann aus Nazareth Gutes kommen?",[2] so tröstet sich Matthäus, daß Jesaja 11, 1 den Messias einen Nēzer, einen Sproß genannt habe, was eine doppeltsinnige Anspielung auf die Herkunft von Nazareth sei.[3] Daß der Täufer Jesu vorausgehen mußte als Bahnbrecher war die Erfüllung des Jesajawortes von der Stimme, die da rufet in der Wüste, „bereitet den Weg des Herrn, machet eben seine Pfade"[4] und der Botschaft des Maleachi, daß dem großen Tage Gottes ein Bote vorausgehe, der alles zurecht bringt.[5] Im verachteten Galiläa, am See Genezareth, im engen Kapernaum, in den Marken von Sebulon und Naphtali mußte Jesus wirken, weil Jesaja gesprochen hatte: „Sebulon und Naphtali und der Strich am Meere, das Galiläa der Heiden, schaut das große Licht".[6] Sein mildes Bild des Demüthigen, Helfenden, Heilenden, Erbarmenden ist für jeden, der

[1] Joh. 5, 39. — [2] Joh. 1, 47. — [3] Matth. 2, 23. — [4] Jes. 40, 3 in Mr. 1, 3. — [5] Mal. 3, 1 f. in Matth. 11, 10. — [6] Jes. 8, 23. 9, 1 in Matth. 4, 14.

sehen will, gezeichnet durch die Propheten und als solchen dienenden Heiland der Niedrigen und Armen, als demüthigen Fürsten des Friedens hat er sich selbst bekannt, als er nach Sach. 9, 9 in Jerusalem einzog: „ein Sanftmüthiger, reitend auf einem Esel, auf einem jungen Füllen der Eselin". Daß er den Armen predigte, fand man bei Jesaja,[1] daß er in Gleichnissen zum Volke zu reden pflegte, im Psalmbuch vorhergesagt.[2] Und schlagfertig genug wissen diese bibelfesten Galiläer den Einspruch der Lehrer abzufertigen. Wo steht geschrieben, fragen die Rabbinen, daß der Messias der Verstoßene seines Volkes sei? Psalm 118, 3 erwiedern die Nazarener: „Der Stein, den die Bauleute verworfen, ist geworden zum Eckstein", unter dem Bilde des „Steins nicht von Menschen Hand" hat aber zugestandener Maßen der Prophet Daniel den Messias geschildert.[3] Das Gleiche aber sagt Jesaja: „Wer glaubte unserer Predigt?"[4] Und Habakuk sagt vorher, daß das Volk Jehova's Werk nicht glauben werde.[5] Die Gegner spotten über das klägliche Ende des Jüngerkreises, so weisen die Geschmähten auf Sach. 13, 7: „Ich werde den Hirten schlagen und es werden sich zerstreuen die Schafe der Heerde". Aber nicht nur die Elfe haben ihn verlassen, der Zwölfte hat ihn gar verrathen. Auch das war ein von der Schrift vorhergesagtes Verhängniß, denn schon David kannte den Verräther, der mit dem Messias das Brot ißt und ihn mit Füßen tritt[6] und bei Heller und Pfennig ist bei Sacharia das Blutgeld verzeichnet, das er erhalten sollte: „Sie wägten meinen Lohn dar, dreißig Silberlinge".[7] Ja auch seine Verzweiflung und Reue ist vorhergesagt in dem Worte: „Wirf ihn zum Schatze hin, den werthen Preis, den ich werth geachtet bin".[8] Auf andere Stellen hatte Jesus selbst sie hingewiesen. Mit den Anfangsworten des zweiundzwanzigsten Psalmes hatte der Gekreuzigte dem Gefühl seiner Verlassenheit Ausdruck gegeben, so schien der ganze Psalm sich auf ihn zu beziehen und es war eine Weissagung auf den Messias, wenn der Psalmist klagte: „Wer mich sieht, spottet mein, verzieht die Lippe, nickt mit dem Haupte, „befehl' er seine Sache Jehova, der helfe ihm, rett' ihn, weil er ihn liebt" . . . . Denn mich umgeben

---

[1] Jes. 61, 1 in Luc. 4, 18. — [2] Ps. 78, 2 in Matt. 13, 35. — [3] Luc. 2, 34. Act. 4, 11. Matth. 21, 42. 1 Petr. 2, 7. Eph. 2, 20. 6. Röm. 9, 33. — [4] Joh. 12, 38–40. — [5] Act. 13, 41. — [6] Ps. 41, 19. — [7] Sach. 11, 12. — [8] Joh. 13, 18. Matth. 26, 15. 27, 9. 10.

Hunde, der Bösewichter Rotte umringt mich, wie Löwen meine Hände und Füße. Ich zähle alle meine Gebeine, jene schauen und sehen ihre Lust an mir. Sie theilen meine Kleider unter sich, und über mein Gewand werfen sie das Loos". Nicht anders war es dort zugegangen auf der Schädelstätte und mit eigenen Augen hatten die Frauen es gesehen, wie die römischen Kriegsknechte die Reliquien unter sich auslosten.[1] Auch in den Worten des neunundsechszigsten Psalmes hören sie nun den Dürstenden am Kreuze klagen: „Sie thun mir in meine Speise Galle und für meinen Durst tränken sie mich mit Essig .... Entfremdet bin ich meinen Brüdern und ein Unbekannter den Söhnen meiner Mutter".[2]

So wandelte sein Bild und die Schmerzensstunde von Golgatha seit Jahrhunderten durch die Geister der Propheten. Er ist das Passahlamm Mosis, dem das Bein von den Söldnern nicht durfte zerbrochen werden,[3] und der Prophet Sacharia hatte schon den Speer blitzen sehen, der sich in Jesu Seite senkte, denn um seinetwillen heißt es bei den Propheten: „Sie schauen auf dich, die dich durchbohrt haben".[4] Die Juden stoßen sich an Jesu Tod zwischen zwei Uebelthätern, so deuten die Nazarener auf Jesaia 53, 9: „Man machte bei Frevlern sein Grab und bei dem Verbrecher in seinem Tode". Aber nicht der Untergang nur, auch Jesu Auferstehung ist klar vorhergesagt in dem Typus des Jona, der drei Tage geborgen war in des Fisches Bauch[5] und in dem Worte Davids, das doch auf den gestorbenen und längst zur Asche gewordenen König nicht gehen kann: „Du überlässest meine Seele nicht der Unterwelt und lässest deinen Frommen nicht schauen die Grube".[6] Endlich auch diese Zeit der Frist, die Jesus gegeben hat, ehe er auf den Wolken des Himmels wiederkommen wird, finden die Seinen bereits verheißen: „Setze dich zu meiner Rechten, heißt es im 110 Ps., bis ich deine Feinde als Schemel unter deine Füße lege".[7] Also war vom Tage der Geburt bis zum Hingang zum Vater alles zuvor geordnet. Ein unabwendbares, von der Schrift seit Jahrhunderten vorhergesagtes Fatum, ein unentrinnbares Gotteswort war es, nach dem Jesu Schicksal sich vollendete. Nicht

[1] Joh. 19, 23. 24. — [2] Joh. 19, 23 24. — [3] Joh. 19, 36 nach 2 Mos. 12, 45. — [4] Sach. 12, 10 in Joh. 19, 37. Apoc. 1, 7. — [5] Ps. 16, 10. Matth. 12, 40. — [6] Ps. 16, 10 in Act. 2, 26—31 und 13, 36. — [7] Act. 2, 33. Matth. 22, 44. Hebr. 1, 13.

widerlegt, bewiesen wird durch Jesu Leiden und Tod, er sei der Auserwählte Gottes, der verheißene Christ, der Gesalbte Israels. Ja so durchdrungen waren die Anhänger des neuen Glaubens von der zwingenden Gewalt dieses Schriftbeweises, daß auch ein Paulus, damals ein Gegner dieser Deductionen, nachmals nicht zu begreifen vermochte, wie seine Volksgenossen das alte Testament lesen könnten, ohne zum gleichen Resultate zu gelangen: „Ihr Sinn ist verstockt, klagt er,[1] denn bis auf den heutigen Tag bleibet eine Decke auf der Lesung des alten Bundes. Bis heute liegt, wenn Moses gelesen wird, eine Decke auf ihren Herzen".

Denn das ist nur allzu deutlich, daß auf die Synagogen im Ganzen dieser Schriftbeweis einen durchschlagenden Eindruck nicht machte und dieses geringe Resultat der Schriftbesprechungen läßt sich auch unschwer begreifen. Die Frage, ob Jesus der Messias sei, war in der That keine exegetische Frage. Wer das nicht aus Jesu Worten selbst begriff, aus der Schrift war es ihm nicht zu beweisen und wer sich nicht zuvor von den Heilswirkungen, die von Jesu ausgingen, überzeugt hatte, wurde wohl auch thatsächlich nur ausnahmsweise auf diesem Wege gewonnen. Die Gläubigen wurden durch diese Beweise bestärkt, die Ungläubigen im Gegentheil weit mehr erbittert. War doch dieser Schriftbeweis nicht die Exegese geschulter Theologen, sondern die Schriftauslegung der Erbauungsstunden, der religiösen Gemeinschaften, die ohne Ahnung von dem historischen Zusammenhang des Textes den einzelnen Spruch verwendet. In solcher Auslegung des gemeinen Mannes kann viel fromme Empfindung sich äußern, aber die Beweiskraft im Ganzen geht ihr ab. An wirklich fromme Männer, aber auch an wirkliche Fischer, Zöllner, Tempeldiener müssen wir denken, um zu verstehen, wie man von beiden Seiten mit Gründen sich nicht zu finden vermochte. Die letzte Antwort der Pharisäer und Sadducäer auf den Schriftbeweis der neuen Secte waren Anklagen vor Gericht und Stockschläge vor der Synagoge,[2] bis das Auftreten einer weiter gehenden Richtung in der Gemeinde selbst das Verhältniß vollends zum Bruch trieb.

---

[1] 2 Cor. 3, 12 f. — [2] Matth. 10, 17. Act. 4. 19; 5, 40.

## 5. Verfolgung der Helleniſten.

Aller geiſtiger Fortſchritt iſt der Regel nach nichts Anderes als das Product der Entzweiung. So war das chriſtliche Dogma in dem Streit um den Schriftbeweis um eine Reihe von Zügen bereichert worden und insbeſondere die Auffaſſung des Todes Jeſu als eines ſtellvertretenden Leidens und Opfers entſprang der Nothwendigkeit, Jeſum aus der Schrift als Meſſias zu erweiſen. Mehr andeutungsweiſe als mit klaren Worten redet die Apoſtelgeſchichte aber auch von einem Gegenſatze in der Gemeinde ſelbſt, nämlich von dem Gegenſatz zwiſchen Helleniſten und Hebräern, aus welchem nicht ſie, wohl aber unſere Geſchichtsbetrachtung die weiteren Entwicklungsfortſchritte der Gemeinde Chriſti ableitet. Indeſſen ſtehen den Angaben des Buches ſelbſt einige Bedenken entgegen. Die Hervorhebung der Thätigkeit der Helleniſten in der Apoſtelgeſchichte iſt keine ganz unintereſſirte. Dieſe Helleniſten bilden für ſie ein Mittelglied zwiſchen den Urapoſteln und Paulus und der Geſchichtsſchreiber, der ſchon Petrus zum Heidenapoſtel macht, lädt einen weiteren Theil der Verantwortung für die Heidenmiſſion auf dieſe jeruſalemitiſchen Helleniſten ab. Auch kann man fragen, ob der Verfaſſer nicht die Verhältniſſe der Diaſpora, in denen die hebräiſch redenden Judenchriſten überall den Zuſammenhalt mit dem Judenthum, die helleniſtiſchen die Miſſion unter den Heiden vertraten, nicht anachroniſtiſch zurückverlegt habe in die hebräiſche Urgemeinde ſelbſt? Daß ſein Bild der Vergangenheit von den Analogien ſeiner Gegenwart einigermaßen beeinflußt ward, iſt zuzugeben. Anderſeits berichtet er doch nichts, was wir nicht mit Nothwendigkeit als in der Urgemeinde vorhanden vorausſetzen müßten. Der Gegenſatz des hebräiſchen und helleniſtiſchen Weſens ging durch die geſammte jüdiſche Welt und konnte auch in der chriſtlichen Gemeinde nicht ohne weiteres ausgelöſcht ſein. Die Apoſtelgeſchichte begnügt ſich nun ihrerſeits, dieſen Gegenſatz zu erwähnen, und ſie berichtet zum Zweiten, daß zwiſchen den Helleniſten der Gemeinde und denen der Synagoge ein Kampf entbrannt ſei, eine Thatſache, die durch das Selbſtzeugniß des Ciliciers Paulus über jeden Zweifel erhaben iſt.[1] Weit entfernt, dem Hellenismus die Verantwortung oder Ehre der erſten Losſagung vom

[1] Gal. 1, 13 f. 1 Cor. 15, 9. 2 Cor. 12, 32.

Gesetz zuzuschieben, mildert sie vielmehr den Gegensatz zwischen Hebräern und Hellenisten in der Gemeinde, indem sie ihn zu einem ökonomischen Streite herabdrückt. Ebensowenig aber macht sie die weitergehende Predigt der Hellenisten zum Anlaß der Verfolgung. Vielmehr erklärt sie es als falsches Zeugniß, daß Stephanus gegen den Tempeldienst und das mosaische Gesetz geredet habe und nur die Bosheit der Juden, nicht der Radicalismus des Stephanus führt nach ihr den Bruch herbei. Wollte man also gegen ihre Darstellung einen Vorwurf erheben, so könnte es nur der sein, daß sie die Tiefe des Gegensatzes zwischen Hellenisten und Hebräern verschleiert habe. Um so weniger also kann ihre Erwähnung des hellenistischen Elements in der Gemeinde als eine tendenziöse Composition betrachtet werden. Dieses Element war da und hatte für die Entwicklung des Christenthums sogar eine weit größere Bedeutung als die Apostelgeschichte geltend macht. Gerade zu Jerusalem, dem Sitze der hebräischen Schule, blickte man mit großer Abneigung auf die griechische Bibel, schmähte den Gebrauch der heidnischen Sprache und die Apostelgeschichte deutet auch bei anderer Gelegenheit ganz unverfänglich an, wie empfindlich das Volk von Jerusalem in diesem Punkte dachte, wenn sie erzählt, wie beim Pfingstfest 59 die gegen Paulus erbitterte Masse sofort sich beruhigt habe, als Paulus hebräisch zu reden beginnt, während sie gemeint hatte, es mit einem bundesbrüchigen Hellenisten zu thun zu haben. Dieser Gegensatz beschränkte sich nun aber keineswegs auf die Sprache. Wir sahen bereits, wie die Anhänger der griechischen Bibel von Haus aus einen weiteren Kreis für die Segnungen und Verheißungen des Judenthums in's Auge faßten als die Hebräer, wie sie die Heiden mit dem Mosaismus erlösen wollten, während das fanatische landsässige Judenthum das heilige Land vielmehr erlöst wissen wollte von den Heiden; wie sie fern vom Tempel sich gewöhnt hatten, die ewigen, humanen Vorschriften des Gesetzes als das Wesentliche zu betrachten und über das Historische und Zufällige hinweg zu sehen. Wenn wir nun gewahren, wie gerade unter den griechisch redenden Judenchristen der Gedanke einer Verkündigung des erschienenen Messias in der Völkerwelt aufwacht, wenn die Anklage gegen Stephanus dahin lautet, dieser Hellenist habe die Abschaffung des Tempeldienstes in Aussicht gestellt, wenn umgekehrt Sendboten der hebräischen Christenschaft überall in den Gemeinden der Diaspora für den Tempeldienst, für die Be-

ſchneidung und für das Geſetz werben[1] und noch der Brief an die Hebräer dieſelben dringend vor Ueberſchätzung des jüdiſchen Tempeldienſtes warnen muß, wegen deſſen Läſterung man Helleniſten wie Stephanus ſteinigte, ſo iſt vollkommen klar, daß der Gegenſatz, der die hebräiſchen und griechiſchen Juden trennte, ſich mit allen ſeinen Momenten auch in die Gemeinde Jeſu übertragen hatte. Es iſt der Gegenſatz eines Univerſalismus und Particularismus, einer hiſtoriſchen und reformatoriſchen, einer nationalen und kosmopolitiſchen Richtung der die beiden Fractionen der kleinen Gemeinde ſcheidet und der nachmals zu dem Gegenſatz der Pauliner und Petriner auswächſt. Die Apoſtelgeſchichte hat dieſe Conſtruction nicht etwa ihrerſeits gemacht, ſie ergibt ſich nur indirect aus ihren unverfänglichen Daten. Unter den von ihr erwähnten jeruſalemiſchen Chriſten, die ihr Name als Helleniſten kennzeichnet, ſind drei von hervorragender Bedeutung: Stephanus, Philippus und Nikolaos. Stephanus läßt ſich in keiner älteren Quelle nachweiſen. Er iſt der Kirche aus der Apoſtelgeſchichte bekannt. Wenn dieſelbe aber berichtet, daß bis zu ſeinem Auftreten die Jünger Wohlgefallen gehabt hätten bei dem ganzen Volk, während gegen ihn die Hände der Obern ſich erheben, wenn er als Gottesläſterer geſteinigt wird, während die zwölf Apoſtel bei dieſer Verfolgung ruhig in Jeruſalem bleiben, ſo gewinnt man daraus den Eindruck, daß Stephanus eben auch etwas gelehrt und gepredigt haben muß, was die zwölf Galiläer nicht gelehrt und gepredigt hatten.

Was Philippus betrifft, den die Apoſtelgeſchichte gleichfalls unter den ſieben Diakonen Jeruſalems zuerſt erwähnt,[2] ſo geht er von der Theorie zur Praxis über. Er verkündet das Evangelium in Samarien, bekehrt angeblich den Magier Simon, den Eunuchen der Kandake, wirkt an der phöniciſchen Küſte, wo er ſich ſchließlich in Cäſarea niederläßt, — mit einem Worte, er iſt einer der Väter der Heidenmiſſion.

Als Letzter unter den ſieben Armenpflegern zu Jeruſalem wird endlich Nikolaos genannt, mit dem Zuſatz, er ſei ein Proſelyt aus Antiochien geweſen.[3] Die Kirchenväter führen auf dieſen Nikolaos einſtimmig die Partei der Nikolaiten zurück, deren Apok. 2, 6 Er-

---

[1] 2 Cor. 11, 22. — [2] Act. 6, 5. — [3] Act. 6, 5.

wähnung thut.[1] Nach der absonderlichen Art, wie die Apostelgeschichte ihres Nikolaos am Ende gedenkt, als Gegensatz gleichsam zu dem zu Anfang genannten Stephanus, des Mannes voll Glaubens und heiligen Geists, ist es nicht unwahrscheinlich, daß sie ihn selbst als den Nikolaos oder Bileam der Apokalypse (2, 6. 14) angesehen wissen will. Von diesen Nikolaiten aber berichtet der strenge Judenchrist Johannes, daß sie Götzenopfer essen und heidnischer Unsittlichkeit ergeben seien. Die Nikolaiten gehören mithin dem radicalen Heidenchristenthum an, daß sich weder um das jüdische Gesetz, noch um die Proselytengebote kümmert. Da diese Kämpfe gerade in Antiochien entbrannten, ist es nur um so wahrscheinlicher, daß der Nikolaos, den die Apostelgeschichte ausdrücklich als Heidenchristen aus Antiochien bezeichnet, mit dem des Apokalyptikers identificirt werden soll.

Alle drei namhaften Hellenisten sind mithin Vorläufer der gesetzesfreien Predigt des Apostel Paulus. Mag man nun auch von der Erzählung in Betreff der Thätigkeit dieser Männer noch so viel abzuziehen haben, der Sitz des Philippus zu Cäsarea und die antinomistische Haltung des Nikolaos ist durch unanfechtbare Zeugnisse verbürgt,[2] wer also nicht den Skrupelfang für die eigentliche Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie hält, wird anerkennen müssen, daß jenes freie Element, dessen Vorhandensein die Apostelgeschichte durch ihre zum Theil sagenhaften Erzählungen illustriren will, thatsächlich in der Urgemeinde vertreten gewesen ist. In den ersten Tagen der Begeisterung freilich, stand die Freude an dem gemeinsamen Bekenntniß zu dem Messias von Nazareth so sehr im Vordergrund, daß man darüber manches Trennende übersah. Aber im bald beginnenden Streit über die Messianität Jesu mit den Juden mußte die Verschiedenheit der Auffassungen allmählig zu Tag treten. Auffälliger Weise sind es nun aber die Hellenisten der Stadt, die unter sich über diese Frage weit heftiger als die Hebräer zerfielen. Einen Lehrstreit zwischen Hebräern und Hellenisten würden wir nach allem, was beide Theile schied, sowohl in als außerhalb der Gemeinde leicht begreifen; eine andere Frage aber ist, warum der Kampf der hellenistischen Anhänger

---

[1] Iren. haer I, 26. Hippolyt. Ref. omn. haer. Ed. Duncker & Schneidew. Götting. 1859. pag. 408. Tertull. De praescr. Cap. 46. Clem. Alex. Strom II; 20, 490. II; 4, 522. — [2] Act. 21, 8 Wirquelle. Apoc. 2, 6.

Jeſu gerade mit Helleniſten am früheſten entbrannte?[1] Die Antwort kann nur darin liegen, daß der ächte Orientale an ſich Wortgefechten abgeneigt, und zu längeren Discuſſionen wenig geſchickt iſt. Er legt in prophetiſcher Rede Zeugniß ab von ſeinem Glauben und befiehlt den, der ſich nicht überzeugt, dem Herrn oder überläßt ihn dem Verderber. Anders der gräciſirte Jude, von dem ſelbſt gilt, was Joſephus von den Hellenen ſagt: „ihnen ſei für Streitfragen der Mund ſtets offen und die Zunge gelöſt“.[2] Das ſtreitbare und kampfbereite Element in und außerhalb der Gemeinſchaft waren die Helleniſten, und ſo wird die Erinnerung wohl nicht unrichtig ſein, daß es zum Bruch kam zwiſchen den Jüngern Jeſu nicht durch Hebräer und Hebräer, ſondern durch Mitglieder der griechiſchen Synagogen, die ſich dem Glauben an Jeſum angeſchloſſen hatten und in Streit geriethen mit denen, „die der Schule der Libertiner angehörten, und den Cyrenäern und Alexandrinern, und denen, die aus Cilicien und Aſien waren“.[3] Die Betheiligung des Ciliciers Paulus an dieſen Kämpfen iſt ja auch ein hinlänglicher Beweis für die Richtigkeit der Angabe.[4] Nun iſt es an ſich freilich wahr, daß die Hebräer in Wort und That weit fanatiſcher zu ſein pflegten als die im Umgang mit dem Heidenthum duldſamer gewordenen Helleniſten, deren weiterer Geſichtskreis einen beſchränkten Glaubenseifer ausſchloß. Allein wie das überhaupt nicht von allen Helleniſten gelten dürfte, ſo am wenigſten von denen, die in Jeruſalem ſich niedergelaſſen hatten. — Gerade ſie ſind nach der Hauptſtadt der Hebräer ihrer großen Mehrzahl nach ohne Zweifel geführt worden durch fromme Sehnſucht nach dem heiligen Lande, nach der Stadt Davids, nach den Wohnungen des Herrn. Vielleicht, daß ſie zum Theil ſogar religiöſe Eiferer ſind, die es von Anfang an draußen unter den Heiden nicht geduldet hat, und die in der heiligen Stadt ſelbſt die Befriedigung ihres religiöſen Bedürfniſſes zu finden meinten, das ſich in der Völkerwelt nicht ſtillte. Jedenfalls iſt gerade bei ihnen ein bewegteres perſönliches religiöſes Intereſſe vorauszuſetzen als bei den im todten Dienſt der Satzung erſtarrten Hebräern. Ihnen konnte auch die Botſchaft vom erſchienenen Meſſias am wenigſten gleichgültig ſein. Entweder alſo nahmen ſie dieſelbe dankbar gläubig an, wie das jene ſieben Männer thaten, die die Apoſtel-

[1] Act. 6, 9 und 9, 29. — [2] Bell. Proöm. 5. — [3] Act. 6, 9. — [4] Gal. 1, 13. 14.

geschichte mit Namen aufführt, oder sie traten ihr, wie Paulus von Tarsus, zornig erregt als einer Fälschung der heiligsten Verheißungen Israels entgegen.

So war der erste große Kampf um Jesus ein Kampf in der griechischen Colonie Jerusalems. Von den 480 Synagogen der Stadt gehörten drei der Diaspora, die eine den römischen, cyrenäischen und alexandrinischen Juden, die andere den Ciliciern, die dritte den Juden des proconsularischen Asiens. In diesen Synagogen der Hellenisten machte Stephanus bei Besprechung der sabbathlichen Schriftabschnitte geltend, daß der Messias bereits erschienen und von seinem Volke verworfen sei. Daß solche neubekehrte Hellenisten in Folge dessen mit dem festgeschlossenen und abgesonderten Kreise, dem sie bis dahin angehört hatten, mit ihren griechisch redenden Landsleuten heftig zerfallen mußten, ist eben so begreiflich, als daß von ihrer Seite der Streit mit ganz anderen Waffen und weiter tragenden Gründen als denen der Hebräer geführt ward.

Es entsprach nur den Voraussetzungen der hellenistischen Bildung, wenn bei dieser Gelegenheit die weltumfassende Tendenz des Christenthums zum Durchbruch kam und dem zukunftsvollen Gedanken Jesu sein Recht ward, daß das Reich des Messias nicht die Theokratie, sondern die Welt umfasse. Wenigstens die Gegner wollten aus den Reden des Stephanus heraus hören, daß für ihn Tempel und Priesterthum abgethan sei. Nicht nur Sadducäer, die die Reichspredigt selbst hassen, sondern auch Pharisäer erheben jetzt die Anklage, daß Stephanus lästere, indem er die Abschaffung des Tempels und der jüdischen Bräuche durch Jesum von Nazareth in Aussicht stelle.[1] Allerdings erklärt der Verfasser der Apostelgeschichte auch hier, wie im Processe Jesu, diese Aussage schlechthin für Verläumdung. Allein zu der feststehenden Meinung, daß der Messias einen neuen Tempel bringen werde, mußten doch auch die Jünger Jesu Stellung genommen haben. „Noch eine Zeit", hatte Haggai geweissagt, „so erschüttere ich alle Nationen und erfülle dieses Haus mit Kostbarkeit. Größer soll dieses Hauses letzte Herrlichkeit denn seine erste sein, spricht Jehova, und an diesem Orte schaffe ich Frieden".[2] Auf Grund dieser Stelle hatten die späteren Schriften sich vielfach mit dem messianischen Neubau des Tempels beschäftigt,[3] und schlechtweg Verläumdung wird es deßhalb schwerlich

[1] Act. 6, 9. — [2] Vgl. Hag. 2, 3—9. — [3] Henoch 9, 13. Sib. 3, 290.

geweſen ſein, wenn man Stephanus vorwarf, er habe ſogar von einer Beſeitigung des Tempeldienſtes geredet. Wie nah lag vielmehr die Deutung dieſer Weiſſagung auf den Neubau des jüdiſchen Weſens, den Jeſus begründet habe und den er vollenden werde bei ſeiner Wiederkunft. Mehr aber bedurfte es für Phariſäer nicht, um ſie zu dem Allarmruf zu reizen: „Dieſer Menſch hört nicht auf zu reden Läſterworte wider dieſe heilige Stätte und wider das Geſetz!"

Es war der von Vitellius eingeſetzte Nachfolger des Kaiaphas, der Hannasſohn Jonathan, der auf dieſe Anklage hin einſchritt und in einem willkürlichen Gerichtsverfahren Stephanus zu der Lev. 24, 10 auf Läſterung geſetzten Strafe der Steinigung verurtheilte.[1] Zwar das Synedrium hatte den Blutbann nicht ſondern der Procurator, allein Vitellius hatte Pilatus beſeitigt und offenbar noch nicht durch einen Nachfolger erſetzt, indem Pilatus erſt nach dem Tode des Tiberius in Rom eintraf. Auch war wohl der Ariſtokratie der Kamm geſchwollen, ſeit der von den Arabern und Parthern bedrängte Proconſul ſich bei dem Paſſah des Jahres 36 den Juden ſo nachſichtig gezeigt hatte. So mag ſich dieſer Uebergriff auch als Verſuch des Synedriums begreifen, noch weitere Befugniſſe an ſich zu reißen. Bei ſeinem nächſten Beſuche am Paſſahfeſte des Jahres 37 ſah ſich der Proconſul jedenfalls veranlaßt, den erſt jüngſt erhobenen Hohenprieſter wieder zu entfernen, was vielleicht mit eben dieſen Uebergriffen zuſammen hängt. Zum Theil iſt es wohl auch noch eine Rückwirkung der aufgeregten Zeit, wenn die Stadt Jeruſalem nunmehr ihren Fanatismus gegen die Anhänger desjenigen Propheten richtet, der am wenigſten ihrem weltlichen Sinne entſprochen hatte.

Mit der Steinigung des Stephanus vor den Mauern der heiligen Stadt hatte die Verfolgung begonnen, die ſich nun bald von der Hauptſtadt auch über die Landſchaft verbreitete. Ueber ihren Umfang haben wir den eigenen Bericht eines unmittelbar Betheiligten, des Paulus, der den Galatern ſchreibt: „Ihr habt vernommen meinen vormaligen Wandel im Judenthum, wie ich über die Maßen die Gemeinde Gottes verfolgte und ſie zerſtörte und weiter ging im Juden-

[1] Zur Chronologie vgl. Act. XVIII; 4, 34 mit 2 Cor. 11, 32, wonach in Damaskus bereits Aretas herrſcht, der nach Kaiaphas Abſetzung dort eingefallen war. Wenn derſelbe Hoheprieſter Jeſus und Stephanus getödtet hätte, würde die Tradition das wohl auch erhalten haben.

thum als viele meines Alters, da ich in höherem Maße ein Eiferer war für meine väterlichen Ueberlieferungen.[1] Es ist nur eine weitere Ausdeutung dieser Worte, wenn die Apostelgeschichte Paulus erzählen läßt: „Viele Heilige verschloß ich im Gefängnisse, wozu ich die Macht von den Hohenpriestern empfing, und wenn sie umgebracht wurden, stimmte ich bei. Und durch alle Schulen strafte ich sie oft und zwang sie zu lästern und, überaus wüthend auf sie, verfolgte ich sie durch die auswärtigen Städte".[2] Selbst auf die Frauen der Gemeinde hatte sich nach einer anderen Erzählung sein Wüthen erstreckt[3] und nicht nur in den Schulen, auch in den Häusern wurde nach Christen gefahndet. Die Folge war, daß die Schaar der am ersten Pfingstfest Erweckten zerstäubte. Die Versammlungsorte verödeten, die Söller standen leer, die Sprache der Zungen verstummte. Die Flucht ging gegen Norden nach Samarien, nach Galiläa, schließlich auch nach Damaskus, wohin wohl schon die Stammgemeinde Kapernaums ihre Ableger verpflanzt haben mochte. Aber auch dorthin fand das Synedrium Wege und fanatische Boten sammt einem willigen Ethnarchen, den der Araber Aretas bestellt hatte.

Mit dem Passah 37 spätestens wird doch die Verfolgung ihr Ziel erreicht haben. Vitellius erschien zum zweiten Mal in der heiligen Stadt, ein gefälliger Feldherr, aber auch ein unbestechlicher Richter. Jonathan, Hannas Sohn, verlor die erst vor Kurzem erlangte Würde. An seiner Stelle ward Theophilus, gleichfalls ein Hannassohn, installirt.[4] Die Gemeinde konnte in den Tagen des Caligula im Stillen sich wieder sammeln und die Apostelgeschichte berichtet, daß die zwölf Apostel auch während der Verfolgung nicht von dem Platze gewichen waren, an dem sie der Wiederkunft Jesu zu harren hatten.[5] Gewiß ist, daß im Jahre 39 Paulus bei seiner Rückkehr von Damaskus dieselben in Jerusalem findet und fünfzehn Tage bei Kephas zubringt. Ja mehr noch, nicht bloß nach drei Jahren weiß Paulus die zwölf Apostel in Jerusalem, sondern unmittelbar nach seiner Bekehrung setzt er sie dort voraus, wenn er sagt, nach der Bekehrung „berieth ich mich nicht mit Fleisch und Blut und ging auch nicht hinauf nach Jerusalem zu denen, die vor mir Apostel waren".[6] Mithin erfuhr er sofort nach seiner Bekehrung, daß die in Jerusalem geblieben waren,

[1] Gal. 1, 13 f. — [2] Act. 26, 9 f. — [3] Act. 22, 4; 8, 3. — [4] Ant. XVIII; 5, 3. — [5] Act. 8, 1. — [6] Gal. 1, 18.

die er in Damaskus geſucht hatte, oder es hat, wie man auch ſchon glaubte folgern zu müſſen, die Verfolgung ſich überhaupt auf die hebräiſchen Chriſten nicht erſtreckt, da die zwölf Hebräer keine Veranlaſſung finden, Jeruſalem zu verlaſſen.[1]

Zum mindeſten wird die Verfolgung gegen die ohnehin verhaßten Helleniſten ſchlimmer gewüthet haben als gegen die Hebräer, die das Maß des theokratiſch Zuläſſigen nicht überſchritten hatten. So unterſtellt man denn auch, daß von da ab eine Auseinanderſetzung beider Parteien in der Gemeinde datire, indem die Helleniſten, die durch ihre weitgehenden Behauptungen die Gemeinde in ſo ſchwere Verlegenheiten geſtürzt hatten, ſich von da ab von der heiligen Stadt fern hielten, um in der Diaſpora um ſo eifriger für ihre Auffaſſung zu werben. Den Eindruck gewinnen wir allerdings, daß in den kommenden Jahrzehnten der Hellenismus nur ſehr dürftig in Jeruſalem vertreten geweſen ſein kann. Der ſeit dem Kampf mit den Griechen geſteigerte Fanatismus der dortigen Judenſchaft mochte den gräciſirten Glaubensgenoſſen den Aufenthalt entleiden, während den hebräiſchen Chriſten die große Bewegung der Caligulazeit eher eine Erleichterung ihrer Lage ſchuf.

Denn mit Caligula erwuchſen dem Volke und der Prieſterſchaft dringendere Sorgen als die um den Meſſiasglauben der Galiläer, über den ſchließlich, nach Gamaliels Rath, die Zeit entſcheiden mochte. Das Verhältniß zwiſchen der Gemeinde und dem Volk, ihr Gefühl, mit den Geſchicken Israels eng verflochten zu ſein, erſtarkt ſogar ſichtlich wieder. Auch der Chriſten Herz ſchlug ſtürmiſch bei der Botſchaft von den Anſchlägen des heidniſchen Cäſars auf das Heiligthum, und das Bild des tempelſchändenden Fürſten hat ſich, wie Apokalypſe und zweite Theſſalonicherbrief zeigen, tief auch in den Herzen der Chriſtenheit eingeprägt. Wie die Gemeinde den Krieg und das Kriegsgeſchrei als Vorboten des nahenden Meſſias betrachtet hatte, ſo hatte ſie auch die Meinung der Juden getheilt, in Gajus ſei der Daniel'ſche Fürſt und die Gegner des Meſſias zum Werke der Tempelſchändung erſchienen, um ſo mehr werde auch der Retter, der Meſſias, nicht fern ſein. In dieſer vollkommen übereinſtimmenden Rückwirkung deſſelben Ereigniſſes auf die Synagoge und die chriſtliche Gemeinſchaft ſtellt ſich aber deutlich dar, daß ſich beide noch keineswegs geſondert haben,

[1] Gal. 1, 17. — [2] Baur, K. G. 1. 43.

sondern man sich wieder, soweit der Glaube an Jesum es zuließ, mit der theokratischen Gemeinde zusammengefunden hatte. War man nun in den Tagen des Caligula von der nationalen Strömung getragen und getrieben worden, so war es im Grunde nur ein ganz naturgemäßer Proceß, wenn man nun auch dem Gesetz der Rückströmung unterlag.

---

## 6. Die Urgemeinde im Zeitalter der pharisäischen Restauration.

Der Sieg der religiösen Sache gegen Rom war ein Sieg des Pharisäismus gewesen. Mit König Agrippa's Thronbesteigung ward das Reich Davids wieder aufgerichtet und der neue König beugte seine Kniee vor Jehova. Die Stadt Jerusalem selbst wurde der Schauplatz einer Musterfrömmigkeit, in der Agrippa und die gute Königin Kypros die Priester und Lehrer, wo möglich, überboten. So gewiß es nun ist, daß die Jünger Jesu schließlich blutig gestreift wurden von den rückwärts gleitenden Rädern des theokratischen Staatswesens, eben so sicher haben sie doch selbst dem Zug der Zeit nicht zu widerstehen vermocht. Die Stellung der Apostel ist im Jahre 54 eine andere als sie im Jahre 35 gewesen und die lauten Klagen des Apostel Paulus bezeugen diese Thatsache, die sich auch ohne sein ausdrückliches Zeugniß aus den Documenten selbst ergeben würde. Getragen von den palästinensischen Bewegungen hatte man die Caligulazeit mit dem Volke durchlebt, so gerieth man auch in die rückläufigen Strömungen, die derselben folgten. Allein wie viel auch die Christen in dieser Periode von der ursprünglichen Strenge ihres Prinzips nachließen, der Allgewalt der theokratischen Parteien war es dennoch ein Stachel, daß noch immer der Anhang des Mannes vorhanden war, der die zerschmetternden Reden gegen den Pharisäismus gehalten, und daß jene Worte von Mund zu Mund, vielleicht auch bereits aufgezeichnet von Hand zu Hand gingen, die den Ehrennamen der „Pharisäer" für alle Zeiten zu einem Scheltnamen gemacht haben. Zu verschiedenen Malen, während Agrippa's Regierung, hatten die Heiden der Judenstädte und die Samariter es zu erfahren, was es heiße, wenn die Gewalt den Pharisäern zur Verfügung stehe. Die Ausbrüche der bedrückten Samariter im Jahre 44 sprechen deutlich

genug gegen die Beschaffenheit des pharisäischen Regiments, wenn auch Josephus den Grund nicht wissen will, warum die Blume aller jüdischen Könige in Samarien in so üblem Geruch stand. So war es nicht eine vereinzelte Laune, sondern die folgerichtige Consequenz seines Systems, wenn Agrippa, wie die Apostelgeschichte berichtet, die Hände legte an etliche von der Gemeinde, um sie zu peinigen, und damit auf die Christenverfolgungen zurück kam, die man seit fast sieben Jahren hatte beruhen lassen. Das theuerste der Opfer, die dem Haß der Juden fallen mußten, war der Zebedäide Jokobus, der vielleicht durch das Ungestüm eines „Donnersohns" zu kühn die Menge gereizt hatte und den Agrippa durch's Schwert hinrichten ließ. So war der, der im Reiche den rechten Platz zur Seite Jesu verlangt hatte, auch zuerst eingegangen in's Himmelreich. Als die Brüder jene Bitte ausgesprochen, hatte Jesus nach der historischen Quelle sie gefragt: „Könnt ihr den Kelch trinken, oder euch taufen lassen mit der Taufe, mit der ich getauft bin?" Und wie sie die Frage bejahen, sagt Jesus zu ihnen: „Den Kelch sollt ihr trinken, den ich trinke, und getauft werden mit der Taufe, womit ich getauft werde; aber das Sitzen zu meiner Rechten und Linken steht nicht bei mir zu geben, sondern wird denen gegeben, welchen es bereitet ist". Ohne Zweifel in Erinnerung an die Erfüllung dieses Wortes hat es der Verfasser der geschichtlichen Quelle seiner Erzählung einverleibt und bemerkenswerth ist auch, wie die Apokalypse derer speziell gedenkt, die enthauptet sind um des Zeugnisses Jesu und um des Wortes Gottes willen. „Diese wurden lebendig und herrschten mit Christo tausend Jahre". Und drohend heißt es an einer früheren Stelle: „Hat jemand Ohren zu hören, der höre. So jemand in das Gefängniß führt, der geht in's Gefängniß, so jemand mit dem Schwert tödtet, der muß mit dem Schwert getödtet werden".[1] Nach dieser Todesart zu schließen, muß die Hinrichtung des Zebedäiden die eigenste That des pharisäischen Königs gewesen sein, da das Synedrium vielmehr nach jüdischem Gesetz auf Steinigung erkannt haben würde. Nun aber hatte das Thier im Pharisäer Blut geleckt und verlangte neue Opfer. „Da der König, sagt die Apostelgeschichte, die die Motive eines Agrippa vollständig richtig würdigt, sah, daß es den Juden wohlgefiel, nahm er auch Petrus gefangen". Nach dem Passahfest des Jahres 44 wollte er das Haupt der Sekte dem Volke

[1] Apoc. 13, 10. 20, 4.

vorführen und damit würde ohne Zweifel auf's neue eine allgemeine Christenverfolgung in Gang gekommen sein. Aber Petrus rettete ein guter Engel und statt seiner wurden die Wächter hingerichtet. Oder war es der Todesengel des Agrippa, der dazwischen trat, da der König noch im selben Frühling starb?[1] An der Landestrauer um den volksbeliebten Fürsten konnte unter solchen Umständen die Gemeinde nicht Theil nehmen und die Christen zu Cäsarea, Philippus und seine weissagenden Töchter, sind schwerlich unter den Männern und Frauen gewesen, die den Palast umlagerten, um in Sack und Asche um die Rettung des geliebten Lebens zu flehn. Im Gegentheil, die Christen freuten sich nicht nur seines plötzlichen Todes, der ganz Israel in Jammer stürzte, sondern malten ihn auch als recht sichtliche Strafe Gottes aus, indem sie von Agrippa erzählten, was Josephus von dem blutigen Herodes und das zweite Makkabäerbuch von Antiochus Epiphanes berichtet,[2] „der Engel des Herrn schlug ihn und ward von den Würmern gefressen und gab den Geist auf".[3] — Dennoch war dies Zeitalter religiöser Reaction auch an der Gemeinde nicht spurlos vorübergegangen, sondern auch sie hat in höherer Gesetzlichkeit, in spröderem Zurückziehen von den Heiden dem Zeitalter des Agrippa ihren Tribut abgetragen. Die eigene Sicherheit erforderte es jetzt, jeden Anstoß bei dem gesetzeseifrigen Volke zu vermeiden. Wenn die Jerusalemiten auch auswärts auf eine streng gesetzliche Haltung dringen, so ist der Grund, wie Paulus wohl weiß, der, „daß sie mit dem Kreuze Christi nicht wollen verfolgt werden".[4]

Denn eine neue Zeit war mit der Mitte der vierziger Jahre angebrochen. Die Regierung Agrippas hatte nicht lange gedauert, für Judäa war sie dennoch von den verhängnißvollsten Wirkungen. Nicht nur daß der König zu seinen Lebzeiten dem Pharisäismus zur Macht verholfen, der Einfluß dieser Partei wuchs noch, als nun Claudius neuerdings auf die Procuratur zurück griff. Denn ihrer Natur nach ist eine fanatische Richtung nie stärker, als wenn sie zugleich gedrückt und ihre Sache gefährdet erscheint. Indem nun die Regierung des Claudius zuerst dem Fanatismus zum Regiment verholfen und dann plötzlich wieder ein heidnisches Regiment beliebt hatte, führte sie eine Auflösung aller Verhältnisse in dieser Provinz herbei. Allerlei un-

---

[1] Act. 12, 23. Ant. XIX; 8, 2. Dio Cass. LX; 22. 23. — [2] 2 Macc. 9, 5. — [3] Act. 12, 23. — [4] Gal. 6, 12.

glückliche Umstände traten hinzu, die Bevölkerung noch mehr zu erbittern, und so erhob neuerdings ein patriotischer Widerstand sein Haupt, der alles überbot, was man bisher an den Juden kennen gelernt hatte. Die Herrschaft des Pharisäismus, die Agrippa begründet, ward jetzt erst recht ausschließlich und der erneute Kampf gegen Rom entfesselte einen Fanatismus, der ein geradezu wahnsinniges Prophetenthum erzeugte, und in immer neuen Aufständen ausbrach. Unverkennbar trieb man dem Kriege zu. So sehen wir die ganze Nation mit immer heißerem Eifer sich um den Tempel und um die Fahne des Pharisäismus schaaren. Eine Reihe von Erscheinungen deuten aber an, daß diese Richtung auf's Gesetz, auf die Erhaltung der Nation, dieser patriotisch religiöse Geist, auch die Mehrzahl der palästinensischen Christen ergriff und es hat seine guten Gründe, wenn die pauliniſchen Briefe so unermüdlich darauf hinweisen, daß der Christen Staatswesen im Himmel sei, von dannen sie den Retter erwarten und daß im Gegensatz zu dem irdischen Jerusalem, das geknechtet ist, es oben im Himmel ein freies giebt, „welches ist unsere Mutter".[1] Der Rückfall in die Ordnungen des Judenthums, der damals eintrat, wäre freilich für die christliche Gemeinde unmöglich gewesen, hätte sie ein klares Bewußtsein davon gehabt, daß das Reich Christi lediglich in der Jesu gleichen Verfassung der Gemüther bestehe. Der Gedanke, daß das Reich innerlich herauswachsen werde aus dem Samenkorn, das in ihren Herzen niedergelegt war und daß es keineswegs ein äußerer Zustand der Theokratie sei, war bei den ersten Christen indessen noch keineswegs zum Durchbruch gekommen. Erst bei Paulus tritt er klarer hervor und im vierten Evangelium ist er in zusammenhängender Weise entwickelt. Vielmehr verkleidete sich der Gedanke des Gottesreiches den ersten Nazarenern noch immer in das Gewand der kommenden messianischen Zeit, und wie sie Jesum als zukünftigen Messias erwarteten, so wußten sie auch nicht, daß das Reich bereits da sei und eine Offenbarung vom Himmel her nicht weiter zu erwarten stehe. Das Kindschaftsgefühl, das ihnen Jesus gegeben, erschien ihnen doch nur als Vorgeschmack, als „Angeld" der kommenden Herrlichkeit und ihr inneres religiös-sittliches Leben ist nicht Zweck in sich selbst, ist nicht das Reich, sondern *Bedingung* des Reiches.

So lang nun in dieser Weise Verheißung und Erfüllung auseinanderfielen, konnte sich wohl die Frage erheben, wie es für diese Zwischenzeit mit der Zugehörigkeit zur Theokratie und zum jüdischen

Gesetze zu halten sei? Für Paulus und seine Schüler, die das Reich in einer Neuschöpfung des innern Menschen sahen, hatte dieses Gesetz keine Bedeutung mehr, dagegen lag es der palästinensischen Gemeinde, je fester sie einer äußern Verwirklichung der messianischen Hoffnungen wartete, um so näher, ihre gewohnte Lebensordnung fort zu führen, bis die neue Ordnung der Dinge kommt im neuen Jerusalem. Da man so die principielle Nöthigung zum Bruch mit dem Gesetze nicht empfand, ist es nur zu begreiflich, daß man in Betreff des gesetzlichen Lebens den Fluctuationen des Zeitgeists unterlag. Ohnehin wäre es in dieser Zeit des hochgesteigerten Patriotismus für die kleine Gemeinde schwierig gewesen, die freie Stellung einzuhalten, die Jesus für seine Person eingenommen hatte. In einer Zeit, in der die höchsten Interessen des Vaterlandes auf dem Spiele stehen, wird es einem Patrioten schwer zu sagen: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt". So sehen wir die Jünger Jesu von der idealen Höhe des Reichsgedankens herabsteigen und Partei ergreifen für ihr Volk gegen die heidnischen Dränger.

Am klarsten stellt sich diese Bewegung dar, wenn man Ausgangs- und Endpunkt in's Auge faßt. Offenbar befinden sich die Sympathien der Gemeinde beim Ausbruch des jüdischen Krieges genau auf der entgegengesetzten Seite wie beim Tode Jesu. Jesus hatte am Judenthum gezweifelt und den Gesetzlosen vertraut, als dem verlorenen Sohn, der sich zum Vaterhaus zurückfinden werde.[1] Für die nationale Sache hatte er nur das kühle Wort gehabt: „Wo ein Aas ist sammeln sich die Adler"[2] und das andere „Gebet Gott was Gottes und dem Kaiser, was des Kaisers ist".[3] Die patriotischen Parteiführer waren ihm blinde Blindenleiter, Schlangen und Otterngezücht.[4] Daß er dafür durch die Pharisäer unter dem Beifalljauchzen des zum Passah versammelten Volkes an's Kreuz geschlagen wurde, konnte die Stimmung der Seinen gegen die Nationalpartei nur verschärfen. Das jüdische Volk, vor allem die herrschenden Parteien, hatten sich jetzt noch mit dem Blute des Messias beladen, das die Römer nicht hatten vergießen wollen. Während Pilatus den Heiligen Israels retten wollte, haben Pharisäer und Sadducäer den Mörder Barrabas dem Messias vorgezogen. Selbst daß es römische Soldaten waren, die den Henkers-

[1] Matth. 8, 10 f. Luc. 15, 11 f. — [2] Matth. 24, 28. — [3] Matth. 22. 21. — [4] Matth. 15, 14; 23, 33.

dienst verrichtet hatten, vermochte nicht die Verantwortung von den Pharisäern auf Pilatus zu übertragen. Die Evangelien sehen den römischen Procurator in einem verhältnißmäßig milden Licht und ohne Philo und Josephus wüßten wir nicht, daß der sanftredende Richter Jesu ein grausamer Dränger Israels war. Ganz anders liegen die Dinge in den fünfziger Jahren, wo in dem Streit der Jerusalemiten mit Paulus die dortigen Gemeindeverhältnisse zum ersten Mal wieder in deutlichere Beleuchtung treten. Jetzt scheint man in Jerusalem vergessen zu haben, wie Jesus einst mit Zöllnern und Sündern gespeist, wie er weder gefastet noch vor Tisch seine Hände gewaschen hatte, denn man will Petrus nicht mehr gestatten, zu Tisch zu liegen mit den Unbeschnittenen. Gehen wir noch etwas weiter herab bis zum jüdischen Krieg, so ist der Apokalypse Rom die babylonische Hure, Jerusalem dagegen die geliebte Stadt. Den Tempel, von dem Jesus geweissagt, daß kein Stein werde auf dem andern bleiben, feyt Johannes mit der Meßruthe, damit er erhalten werde, über Rom dagegen schüttet er sieben und aber sieben Strafen aus. Die Weltstadt wird ausgeplündert, wüst und leer gemacht, Jerusalem neu gegründet in Perlen und Edelstein.

Wie hier die Vertreter der Reichsidee wieder innerhalb des Gegensatzes der Nationalitäten Stellung nehmen und den Reichsgedanken Jesu gleichsam in's Jüdische zurück übersetzen, so wendet die Gemeinde auch zu einer strengeren Beobachtung des Gesetzes um. Trügen die Darstellungen des Verhältnisses des Petrus zu den Heiden in der Apostelgeschichte nicht sonst den Charakter absichtlicher Composition, an sich wäre es gar nicht unwahrscheinlich, daß der Verkehr der Jünger auch mit den Heiden und Samaritern in der ersten Zeit nach Jesu Tod viel unbefangener war, als nach den beiden Verfolgungen durch Paulus und Herodes Agrippa. Petrus nimmt in Antiochien ja wohl auch Anläufe, den Forderungen des christlichen Princips in alter Weitherzigkeit gerecht zu werden, allein bereits ist ein Anderer an die Spitze der Gemeindeleitung getreten, der dem strengen Standpunkt des gesetzestreuen Hebräers zum Siege verhilft. In den Differenzen nämlich mit den auswärtigen helleniſtischen Gemeinden über ihre Verpflichtung, nur Beschnittene in ihre Gemeinschaften zuzulassen, tritt eine Persönlichkeit stark in den Vordergrund, in der sich der neuerstarkte Gesetzeseifer der Gemeinde am entschiedensten repräsentirt: Es ist das Jakobus, der Bruder des Herrn, mit dem Zunamen der Gerechte. Er war

der älteste jener Brüder Jesu, die nach dem Pfingstfest des Jahres 35 in Jerusalem ihren Aufenthalt nahmen. Schon im Jahre 39, als Paulus nach Jerusalem kommt, um Petrus kennen zu lernen, erscheint Jakobus als Vertreter eines zweiten Autoritätskreises, der heiligen Familie, und nachdem der neubekehrte Tarser Petrus gesehen, fand er nur noch mit Jakobus eine Besprechung für nöthig. Wo wir Jakobus 14 Jahre später wieder begegnen, erscheint er geradezu als erste Autorität der jerusalemitischen Gemeinde und wird insbesondere vor Petrus und vor Johannes genannt.[1] Das ist kein bloßer Ehrenvorzug, sondern es handelt sich um ein persönliches Uebergewicht über Petrus und die Andern, das so weit geht, daß Petrus gelegentlich seines Besuches in Antiochien sofort wieder sein Leben nach Maßgabe des Gesetzes einrichtet, als „etliche von Jakobus aukamen".[2] Diese Thatsache beweist denn auch, daß man in der Gemeinde zu Jerusalem auf die frühere freiere Stellung zu den Gesetzesvorschriften verzichtet hatte. Der Wächter über diese Gesetzestreue aber war vor allem Jakobus, der wohl auch in diesem alttestamentlichen Sinne der Gerechte genannt ward. Da bei seinem Tode die Pharisäer sich unter den Leidtragenden befinden, wie Josephus berichtet,[3] so muß er wohl in der That jene Stellung eingenommen haben, die die Apostelgeschichte ihm im einundzwanzigsten Capitel zuweist, wo er umgeben von Männern, die alle Eiferer sind für das Gesetz, sich sorgt um die Erfüllung von Nasiräergelübden und deren Trägern die Lösung vermittelt.[4] Auf der andern Seite kann der Bruder Jesu kein unbedeutender Mann gewesen sein, wenn Josephus ihn der Erwähnung in seiner jüdischen Geschichte für werth hält und die gerade wegen besonderer Akribie in der Erfüllung der Gesetze bekanntesten Pharisäer über seine Steinigung so empört sind, daß sie dem von Alexandrien heranziehenden Procurator Albinus entgegen reisen, um Bestrafung der Sadducäer für diesen Justizmord zu verlangen.[5] Wenn also die streng jüdisch gesinnte Partei in der christlichen Gemeinde sich allerwärts auf den Bruder des Herrn berief, um die Beschneidung der heidnischen Brüder und strenge Einhaltung der jüdischen Speisegesetze und Lebensordnungen zu verlangen,[6] so hat das nach diesen sicheren historischen Zeugnissen seinen guten Grund gehabt. Ja selbst das ist nicht unwahrscheinlich, daß Jakobus ein

[1] Gal. 2, 9. — [2] Gal. 2, 12. — [3] Ant. XX; 9, 1. — [4] Act. 21, 20—24. — [5] Ant. XX; 9, 1. — [6] 1 Cor. 9, 5.

strenges Büßerleben führte, da die Apostelgeschichte ihn als Förderer des Nasiräats in Erinnerung hat, Hegesipp ihn selbst einen Nasiräer nennt, dessen Tod die Rechabiten bedauern, und auch sein Beiname Oblias ihn als solchen bezeichnet.[2] Die spätere Generation hat diese Sachlage freilich entweder zu verwischen gesucht, wie der Verfasser der Apostelgeschichte, der den tiefen Gegensatz zwischen Jakobus und Paulus lieber verschleiern möchte, oder aber, sie hat dieselbe in judaistischem Parteiinteresse stark übertrieben. Während nach 1 Cor. 9, 5 wenigstens von einigen Brüdern Jesu fest steht, daß sie verheirathet waren und auf ihren Reisen von ihren Weibern begleitet wurden, macht der Judenchrist Hegesipp im folgenden Jahrhundert den ältesten Bruder Jesu zu einem essäischen Heiligen, für den es in der lebendigen Gemeinde der Christen kaum eine Stätte gegeben hätte. „Dieser", berichtet er von Jakobus, „war schon von Mutterleib heilig. Er trank weder Wein noch sonst ein geistiges Getränk, noch aß er etwas aus dem Thierreich. Ein Scheermesser kam nie auf seinen Kopf. Er salbte sich weder mit Oel noch nahm er ein Bad". Ja während nach dem Zeugniß des Josephus gerade der Tempeladel es war, der Jakobus steinigen ließ, versichert Hegesipp: „Ihm allein war es verstattet, in das Heilige einzugehen, denn er trug kein wollenes sondern ein leinenes Gewand. Er ging allein in den Tempel, wo er immer auf den Knieen lag und Gott um Vergebung bat für das Volk, bis seine Kniee dickhäutig wurden wie die eines Kameels".[1] Historisch bemerkenswerth an diesem essäischen Idealbild ist immerhin, daß die fanatischen Judenchristen gerade in Jakobus ihr Ideal verehren, was allerdings darauf deutet, daß er, mehr noch als Petrus, an Gesetzestreue das Aeußerste leistete, was mit dem Standpunkt des Christenthums überhaupt verträglich war. Dieser Vorzug aber war in den Augen der essäischen Christen des folgenden Jahrhunderts ein so hoher, daß sie die beiden Brüder, Jesus und Jakobus, geradezu parallelisiren. Jener ist ihnen nach Sacharia der Stab „Huld" und dieser der Stab „Bande", von dem der Prophet redet.[2] Zwar ist es wohl erst nach

---

[1] Bei Euseb. H. E. 2, 23. — [2] Die richtige Ableitung des Namens Ὠβλίας, den Hegesipp (Euseb. 2, 23) Jakobus beilegt, ist die von חוֹבְלָיָה „meine Fessel Jehova", ein Beiname, der Jakobus ohne Zweifel wegen seines Nasiräats beigelegt ward (wie man auch אָסַר „binden" von Gelübden zu brauchen

dem Märtyrertod des Jakobus geſchehen, daß man Sach. 11, 4 f. auf ihn bezog und ihm den Ehrennamen Oblias beilegte, aber aus der Thatſache ſelbſt dämmert ein merkwürdiges Bild, in welchem Lichte die judenchriſtliche Gemeinde die beiden großen Lehrer und Brüder ſah. Die verfolgte kleine Gemeinde erſchien als „die Heerde des Würgens", die ihre Käufer würgen ohne zu ſchonen. Jehova aber weidete dieſe Heerde mit zwei Stäben. Den erſten, Jeſus, nannte er Huld, den andern, Jakobus, nannte er „Bande". Der Stab Huld wird zuerſt zerbrochen und damit der Bund zerbrochen, der mit allen Völkern geſchloſſen iſt, und nur „die elendeſten der Schafe erkannten, daß das Gottes Wort ſei". Der Prophet aber erhält 30 Sekel für den Stab Huld als Weiſſagung auf den, der dereinſt den Menſchen „Huld" verkaufen ſollte für ſo viel Silberlinge und er wirft ſie hin in den Tempelſchatz, wie Judas that. Aber auch der zweite Stab, der Stab „Bande", der Hirte, der als Naſiräer Jehova gebunden war, mußte zerbrochen werden. Die Heerde verfällt eine Zeit lang einem thörichten Hirten bis der Tag Jehovas kommt, der das Reich bringt. Indem man ſo Jeſus und Jakobus als die zwei Stäbe deutete, durch die Gott die Gemeinde weidete, war für dieſe Kreiſe der Abſtand verſchwunden, den die übrige Chriſtenheit zwiſchen Jakobus und Jeſus feſthielt und wenn man in dieſer überſchwenglichen Weiſe auch erſt nach der Steinigung von Jakobus geredet hat, ſo ſehen wir doch, wie Recht Paulus hatte, von „übergroßen Apoſteln" zu ſprechen, denen die Gemeinde all zu blind ergeben ſei. Unter allen Umſtänden war der Bruder Jeſu eine jener ſcharfgeprägten Perſönlichkeiten geweſen, die, weil ſie ſich ſelbſt ver-

---

pflegt 4 Mos. 30, 3 ff. 10). Hegeſipp ſagt ja auch, Jakobus habe Oblias geheißen *διὰ ὑπερβολὴν τῆς δικαιοσύνης*, und im ſelben Sinn legten die Judenchriſten ihm den Beinamen *δίκαιος* bei und intereſſirten die Phariſäer ſich für ihn. Geht nun das „Oblias" auf das Band des Naſiräats, ſo erklärt ſich der in der Regel ganz vag auf Jes. 3, 10 bezogene Zuſatz des Hegeſipp *ὡς οἱ προφῆται δηλοῦσι* viel näher aus Sach. 11, 7. 10. 14, ein Capitel, das die Chriſten laut Matth. 26, 15; 27, 3 ohnehin meſſianiſch deuteten. Nämlich in dem Stabe חוֹבְלִים ſah man ebenſo Jakobus vorhergeſagt, wie man den Stab נֹעַם d. h. *χάρις* auf Jeſus deutete. חוֹבְלִים heißt nun aber ſowohl „Umfaſſung, Umzäunung", als obstrictio, „Verpfändung" Gott gegenüber. In dieſem Sinne deutete Hegeſipp die prophetiſche Stelle auf Jakobus, wenn er den Namen *Ὠβλίας* näher erklärt als *περωχὴ τοῦ λαοῦ καὶ δικαιοσύνη ὡς οἱ προφῆται δηλοῦσι*. Vgl. Hitzig, kl. Propheten 3. Aufl. 375.

trauen, auch bei anderen Vertrauen finden, und deren feste Haltung den Einfluß übte, den die Entschiedenheit überall über die erlangt, die nicht wissen, was sie wollen oder nicht wollen, was sie wissen. Als einen Führer dieser Art hat auch Paulus „den Gerechten" characterisirt, wenn er ihn in erster Reihe denen zurechnet, die für Säulen gehalten werden in der Christenheit.[1]

Mit der unbestreitbaren Thatsache nun, daß eine solche Persönlichkeit an die Spitze der jerusalemitischen Gemeinde trat und einen größeren Einfluß als selbst Petrus ausübte, ist die Bekehrung des palästinensischen Christenthums zu einem vollständig gesetzestreuen Leben hinlänglich deutlich gezeichnet. Wie das Haupt sich der Fürsprache der Pharisäer erfreute, so auch die Gemeinde. Sie ist eine gesetzesstrenge Gemeinschaft, die des Messias wartet, und als Paulus im Jahre 59 nach Jerusalem kommt, läßt die Apostelgeschichte Jakobum sprechen: „Bruder du siehst, wie viel tausend Juden gläubig geworden sind und sind alle Eiferer um das Gesetz".[2]

Wer diesen Thatbestand bezweifeln wollte, der halte nur die unzweifelhaften Herrenworte der Synoptiker zusammen mit den Aeußerungen des Apokalyptikers, der der palästinensischen Gemeinde jedenfalls sehr nahe stand. Jesus hatte gesprochen: Der Acker ist die Welt und alle Völker der Erde sollen wohnen unter dem Baume des Himmelreichs. Der Apokalyptiker gibt sich der Heidenwelt gegenüber eine ganz andere Stellung, wenn er ruft: „Draußen sind die Hunde, die Zauberer, die Hurer, die Todtschläger, die Abgöttischen"[3] und er verzichtet darauf, sie zu retten. „Wer Unrecht thut, der thue ferner Unrecht, und wer schmutzig, möge sich ferner beschmutzen".[4] Jesus hatte den Jüngern gesagt: „Eßt, was man Euch vorsetzt", Johannes nennt es eine Lehre Bileams, die Kinder Israels zu lehren Opferfleisch zu essen.[5] Jesus hatte gesagt: „Von Anfang der Schöpfung hat sie Gott gemacht Mann und Weib, darum wird ein Mensch Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen",[6] im Himmel des Apokalyptikers aber sind die, die sich mit Weibern nicht befleckt haben und unbeweibt geblieben sind, das Gefolge des Lamms und singen ein Lied, das niemand außer ihnen zu lernen vermag.[7] Jesus hatte ge-

---

[1] Gal. 2, 9. Auch 1 Cor 9, 5 kommt Petrus zuletzt. — [2] Act. 21, 20. — [3] Apoc. 22, 15. — [4] Apoc. 22, 11. — [5] Apoc 2, 14. — [6] Mc. 10, 7. — [7] Apoc 14, 3—5.

sagt: „Viele werden kommen von Morgen und von Abend, und mit Abraham und Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tische sitzen, aber die Kinder des Reichs werden hinausgestoßen in die Finsterniß draußen, da wird sein Heulen und Zähnklappern",[1] bei dem Apokalyptiker dagegen gehen die Versiegelten der zwölf Stämme in das Himmelreich ein und erst nach ihnen die Gläubigen aus den Heiden, und diese ungezeichnet und ungezählt. Sie sind die Schutzbürger Israels und nicht gleichen Ranges im Gefolge des Lamms.[2] Mit dieser Anschauungsweise ging denn auch die Praxis Hand in Hand. Bis zum jüdischen Krieg finden wir die ersten Christen in der engsten Verbindung mit dem Tempel und bei einem Besuche desselben wurde Jakobus erschlagen. Auch Petrus und Johannes, kaum dem Gefängniß entronnen, wenden, laut der Apostelgeschichte, sofort nach dem Tempel wieder ihren Schritt.[3] Die Jünger sprechen ihre Gebete, das Angesicht gewendet gegen das Allerheiligste in der dritten, sechsten und neunten Stunde, „da man zu beten pflegt", und sind sie zu Jerusalem, so findet sie stets die Gebetstunde im Vorhof Israels.[4] Die Propheten zu Antiochien dienen dem Herrn mit Fasten, und wenn sie so nach Essäerweise sich bereitet, spricht der Geist sie an.[5] Die auswärtigen Brüder ziehen zu den Festen hinauf nach Jerusalem,[6] sie lassen ihre Haare wachsen zum Opfer für den Herrn[7] und sie beschneiden nicht nur ihre Kinder, sondern auch die Proselyten, die sie dem Bunde zuführen.[8] Mit Heiden auch nur zu Tisch zu liegen, erträgt ihr Gewissen nicht,[9] ein Beweis, daß auch die Speisegebote mit allen ihren Lasten wieder zur Geltung gekommen sind. Sie halten die Fasttage jede Woche, begehen den Neumond mit den üblichen Freudenopfern und die hohen Zeiten nach altem Brauch und selbst das Sabbathjahr mit seinen eigenthümlichen Formen verpflichtet sie und die Ihren wie jeden andern jüdischen Mann.[10]

Unter diesen Umständen wird niemand läugnen wollen, daß die Gemeinde allerdings weit hinter den hohen Standpunkt zurück sank, den Jesus über den Gegensätzen und über dem Jahrhundert genommen

---

[1] Matth. 8, 11. 12. — [2] Apoc. 7, 9 vgl. 7, 4 u. 14, 3. — [3] Act. 3, 11. 2, 46; 5, 20. 42. — [4] Act. 3, 1; 2, 15. 10, 9. — [5] Act. 10, 30; 13, 2. [6] Act. 18, 22; 20, 16. — [7] Act. 19, 2; 21, 23. Was Paulus zugeschrieben wird, muß bei anderen vorgekommen sein. — [8] Gal. 6, 13. — [9] Gal. 2, 12. — [10] Gal. 3, 10.

hatte. Dafür war er der Meister, sie die Jünger, auch war die nationale Strömung stärker geworden. Nimmt man die politische Sturmfluth, die mit Caligula hereingebrochen, die Umgebung voll Eifer für das Gesetz, die neu erwachsende Literatur, deren Lieblingsthema die Martyrien der Makkabäerzeit um Speisegesetze und Esthers Abscheu vor ihrem unbeschnittenen Gemahle war,[1] so begreift sich leicht, daß jener höhere Standpunkt der Gemeinde allmählig verschoben wurde und sie wieder den Boden des Judenthums unter die Füße bekam.

In Jerusalem selbst also hatte der Kampf mit der Theokratie zum Siege derselben geführt, wofern sie nur nicht die Verläugnung Jesu von seinen Gläubigen verlangte. Ob es wünschenswerth gewesen wäre, daß die Urgemeinde weniger zäh an der Continuität der alttestamentlichen Entwicklung fest gehalten hätte, ist im Ganzen zu bezweifeln. Der Apostel Paulus hat es allerdings gewünscht, aber er selbst hat erfahren, wie die gesetzliche Richtung der Judenchristen gelegentlich auch ein guter Halt war gegen die Sittenlosigkeit der Hellenen und nicht minder boten die massiven Vorstellungen des Judenthums einen Rückhalt gegen die platonischen Luftgebilde, die rasch genug ihren Weg in's Christenthum zu finden wußten. Auch war gesorgt dafür, daß die Bäume nicht in den Himmel wuchsen. Während die jerusalemitische Gemeinde sich durchaus sättigte mit dem Ideenkreis des alten Testaments, gingen in den hellenistischen Gemeinden die neuen Ideen bereits einen Bund mit der philonischen Gedankenwelt ein und auch in Fragen der Lebensordnung hatte es keineswegs den Anschein, als ob die Theokratie in der Diaspora einen ähnlichen Druck zu üben vermöge, wie sie ihn an ihrem Sitze zu Jerusalem mit Erfolg geübt hatte. Der universelle Standpunkt hatte in der Völkerwelt bereits gesiegt, noch ehe ein engerer Verkehr sich zwischen den Gläubigen in- und außerhalb des heiligen Landes anbahnte.

[1] 4 Macc. 4 f. f. Zusätze zu Esther 3, 11.

## 7. Hungersnoth und Auswanderung.

Die besondere Stellung, die Herodes Agrippa zum Kaiserhause einnahm, hatte den Juden während seiner Regierung eine Verwaltung nach eigenen Gesetzen gegönnt und erst nach seinem Tode erlebte Palästina alle die Erschütterungen, durch die die umliegenden Provinzen während des Weiber- und Sklavenregiments der neuen Aera heimgesucht worden waren. Es folgte jetzt eine zwanzigjährige Periode schwerster Wirren, die schließlich den Krieg und den Untergang der Theokratie zur Folge hatte. Vielleicht hatte der welterfahrene Herodäer unklug gehandelt, als er in rascher Ausnützung einer ausnahmsweisen Lage, Rom mehr entriß, als es für die Dauer geben konnte; eine vollkommene Sklavenpolitik aber war es, wenn die Freigelassenen des Claudius meinten, man könne diesem Volke drei Jahre lang die Freiheit zu kosten geben, um es dann wieder auf die Hungerkost der Procuratur zu setzen. Die unausbleibliche Rückwirkung dieser Maßregel auf die Bevölkerung haben wir bereits angedeutet. Aber auch im Einzelnen tragen manche Maßregeln unter Claudius den Charakter rein persönlicher Absichten. Das reiche Syrien wurde einem Abkömmling des hohen Hauses der Cassier, C. Cassius Longinus, zugeschoben, und während man dem jungen Agrippa das Reich seines Vaters verweigert hatte, deckte man diese Ernennung mit dem Vorwand, daß man den Manen des verstorbenen Judenkönigs die Abberufung seines Feindes Marsus schuldig sei. Welche Intrigue sich hinter diesem auf den abergläubischen Claudius berechneten Argumente barg, ist nicht mehr erfindlich. Der Erbe der Cassier, ein besserer Jurist als Feldherr, hatte gegen die Parther, trotz der Thronstreitigkeiten jenseits des Euphrat, nur zweifelhafte Erfolge und die parthische Frage hörte nicht auf, die Gemüther zu beängsten.[1] Von doctrinärer Härte, wie alle jene kleinen Catone und Bewunderer des Brutus und Cassius,[2] wurde der neue Proconsul auch seinen Untergebenen ein Muster der Brutalität, die sich von nun an in allen jüdischen Fragen breit macht. Allerdings diese Untergebenen waren schlimmer als er. Zum Procurator der jüdischen Landestheile war nämlich Cuspius

[1] Vgl. Tac. ann. 12, 10—21. Apoc. 9, 7. 16, 12. — [2] Ann. 13, 48. Sueton, Nero 37.

Fadus, ein römischer Ritter, ernannt worden, dem Claudius die wichtige Sorge auftrug, an den Bewohnern von Cäsarea und Sebaste Rache zu nehmen für die Beschimpfung der Töchter des Agrippa, den Schwestern seines jugendlichen, ohnehin zurückgesetzten Freundes. Namentlich die einheimische Garnison, die sich an dem Unfug nach dem Tode des Königs betheiligt hatte, sollte zur Strafe nach Pontus verlegt und durch syrische Truppen ersetzt werden. Allein die Samariter remonstrirten und die Freigelassenen des Kaisers fanden ihre Gründe zutreffend. Mochten die samaritanischen Gesandten wirklich Eindruck machen durch ihren Bericht über die Mißregierung des pharisäischen Königs oder handelte es sich dem Minister Pallas nur darum, aus der erledigten Beute ein Stück für seinen Bruder Felix herauszuschneiden, kurz die Landschaft der Samariter behielt ihre Besatzung und wurde, vielleicht damals schon, vielleicht auch erst einige Jahre später, dem Claudius Felix, dem Bruder des Günstlings, zugeschoben.[1] Dieser fand es seiner hohen Stellung angemessen, auf den Judenhaß der ihm untergebenen Samariter einzugehen, und die Ausgelassenheit seiner nationalen Truppe, der ihre Frechheit ungestraft hingegangen war, wurde von da ab ein Hauptgrund der anhaltenden Unruhen.[2]

Nicht besser war es mit der Ordnung in den jüdischen Landschaften bestellt. Den tieferen Sinn des nationalen Jammers beim Tode des Herodes verstehen wir erst bei dem Anblick, den das Land wenige Monate später darbietet. Rings umher hatten sich bei der Nachricht vom Tode des Cäsarenfreundes alle Feinde Israels erhoben, in Cäsarea und Sebaste die Phönizier und Samariter, jenseits des Jordan, zu Philadelphia, die Ammoniter, im Süden die Idumäer und Araber.[3] Auch hatte schon die Nachricht von der Wiederherstellung des heidnischen Regiments genügt, um die Patrioten der Gebirge und Höhlen in Bewegung zu setzen und das Land mit fanatischen Banden zu bedecken. Die nationale Begeisterung gab diesen Freibeutern etwas Unwiderstehliches. Wo es mit Idumäern, Arabern und Ammonitern zum Treffen kam, blieben die Streiter Gottes im Vortheil. Den Philadelphiern gegenüber bemächtigte sich Hanniboschet (Annibas) aus Peräa mit seinen beiden Genossen Amaram und Eleazar der strittigen Landschaft Mia und der Zelot Tholmai fügte an der Süd-

[1] Tac. ann. 54. — [2] Ant. XIX; 9, 2. — [3] Ant. XX; 1, 1.

grenze den verhaßten Söhnen Ismaels und Edoms nicht geringeren Schaden zu. Allein mit dem Erscheinen der römischen Adler war das Glück der „Räuber" zu Ende. Hanniboschet ward gefangen und enthauptet, seine Genossen verbannt. Tholmai hielt sich eine Weile, dann ward auch er eingebracht und vermehrte die Schaar der patriotischen Märtyrer, die seit Judas Gaulanites auf dem Golgatha vor den Mauern Jerusalems am Kreuze geendet. Auch die Gegner mußten dem neuen Beamten bezeugen, daß seine militairischen Maßnahmen geschickt waren und in kurzer Frist war die Partei der Erhebung niedergeworfen.

Nun aber wendete sich Cuspius Fadus auch gegen die Privilegien der Priesterschaft. Die hohenpriesterlichen Insignien sollten ausgeliefert und wieder von Fest zu Fest auf der Burg Antonia verwahrt werden, da nur so die Abhängigkeit der höchsten Würde von der kaiserlichen Gewalt gesichert schien. Sofort wich die kaum hergestellte Ruhe einer neuerdings bedrohlichen Gährung. Ein allgemeiner Aufstand bereitete sich vor und der Procurator fand für nöthig, Jerusalem mit Heeresmacht zu besetzen. Nach heftigen Verhandlungen einigte man sich dahin, die Führer sollten dem Procurator Geißeln für Aufrechterhaltung der Ordnung in Person ihrer Kinder stellen, Fadus erlaubte dagegen den Juden, bei Claudius persönlich um die Rückgabe ihrer hohenpriesterlichen Gewänder einzukommen. Es waren namhafte Männer der römischen Partei, die zu diesem Zweck entsendet wurden: Keren's Sohn, der sich Cornelius nannte, Tryphon, Sohn des Theudas, Nathanaels Sohn, genannt Dorotheus, und Jochanan ben Jochanan.[1] Als die Deputation in Rom eintraf, nahm sich der junge Agrippa ihrer mit dem Eifer eines Prätendenten an, der der Nation im Gedächtniß bleiben möchte. In der That gelang es ihm, die römischen Staatsmänner zu überzeugen, daß was dem Procurator ein formelles Symbol der Herrschaft hieß, den Juden eine mystische Entweihung ihrer Heiligthümer war. Die Erkenntniß schlug sogar durch, daß ein römischer Beamter die religiösen Gefühle der Juden stets verletzen werde und daß man wieder vor dem alten Streit über Mißverständnisse stehe, der das frühere Verhältniß so unerträglich gemacht hatte. Allein die Consequenz, auf die es dem jungen Herodäer ankommen mochte, zogen Narciß und Pallas daraus dennoch nicht.

[1] Ant. XX; 2, 2.

Zwar hob man die Competenz des Procurators in allen religiösen Dingen auf, aber statt das Reich des Agrippa herzustellen, begnügte man sich, in dem Bruder des verstorbenen Herodes Agrippa, in König Herodes von Chalcis, einen Commissär zur Aufsicht über das Tempelwesen zu ernennen. Der hohenpriesterliche Kopfbund und die Gewänder, auf deren Reinerhaltung die Priester so hohen Werth legten, wurden ihrer Aufbewahrung zurückgegeben und alle Anordnungen in Betreff des Tempels, dessen symbolisch richtiger Ausbau eine schwierige theologische Frage war, sollten der Genehmigung des Königs unterliegen. Auch dem Mißtrauen, daß die Heiden räuberische Hände nach dem Korban ausstrecken könnten, wurde der Vorwand entzogen, indem der Tempelschatz gleichfalls unter Aufsicht des Königs gestellt ward. Endlich fiel das Recht, den Hohenpriester ein- und abzusetzen gleichfalls an Herodes von Chalcis, der auch sofort die von Agrippa eingeführte Familie des Kanthera entfernte und in Joseph ben Kamith der Judenschaft einen neuen Pontifex gab.[1] Da in bürgerlichen Dingen die Juden nach eigenem Recht lebten und ihre Synedrien hatten, so war im Grunde eine vollkommene Theilung der Gewalten eingetreten, von der doch fraglich war, wie sie sich erproben würde? Man hatte schließlich nur eine Militärverwaltung aufrecht erhalten, die politische Vergehen zu bestrafen und Todesurtheile zu bestätigen hatte, die Agitation in Schule und Tempel, die Fortschritte der gegnerischen Parteien auf dem theokratischen Gebiete selbst gab man dagegen vollkommen frei. Um gehorsam zu sein hatten so die Juden zu viel, um zufrieden zu sein zu wenig Freiheit. Man wollte die religiösen Vorurtheile schonen, während doch gerade die heidnische Besatzung in aller erster Reihe dem Gefühl des Volks anstößig war und auch unausgesetzt den Gegenstand von Angriffen bildete.

Die Veranlassungen der einzelnen Conflicte ausfindig zu machen, ist bereits nicht mehr möglich, da eine Auflösung aller Verhältnisse eingetreten war. Der Umsturz nahm aber auch jetzt durchaus religiöse Formen an und es trat ein Prophet mit Namen Theudas auf, der der Menge die Zusage gab, jenseits des Jordan in der Wüste werde die Heilszeit aufgehen, wie das auch der Täufer, nach dem bekannten Jesajawort von dem Weg des Herrn in der Wüste, vorausgesetzt hatte. Die Tage vom Jordan schienen noch einmal aufzuleben.

[1] Ant. XX; 1, 3. Derenbourg, Palest. 230.

Der Zustrom der Massen war kaum geringer als damals und eine gewaltige Menschenmenge packte ihre Habe auf, um dem Lager des Propheten zu folgen.[1] Auch an Theudas trat der wohlbekannte Ruf der Menge heran: „Thue ein Zeichen" und Theudas zögerte keinen Augenblick und versprach dem ausziehenden Israel das Zeichen, das Josua den Vätern versprochen hatte, als er sie über den Jordan führte. „Es wird geschehen, wenn die Fußsohlen der Priester, welche die Bundeslade tragen, ruhen im Wasser des Jordan, so wird das Wasser des Jordan sich abscheiden, das Wasser, das von oben herabfließt, wird stehen als ein Damm".[2] Nichts Geringeres stellte der Prophet seinen Gläubigen in Aussicht und diese Zuversicht wirkte. Eine gewaltige Menge folgte ihm mit ihrer gesammten Habe, um durch den Jordan, der sich auf Theudas gewaltiges Wort theilen werde, der wunderbaren Erscheinung des Reichs entgegenzuziehen. Dürfen wir aus dem dritten Capitel des Buches Josua, dem das Programm des Propheten entnommen ist, auf seinen weiteren Gedankengang schließen, so handelte es sich dann in zweiter Reihe um die Austreibung der Canaaniter, Amoriter, Jebusiter, das heißt der Heiden, deren Herrschaft man unter der persönlichen Führung Jehova's niederwerfen wollte, vielleicht unter Erwartung jenes anderen Josua-Wunders, das einige Jahre später ein ägyptischer Jude versprach, der die Mauern Jerusalems durch's Wort umwerfen wollte, wie Josua die von Jericho durch Posaunenschall. So scheint auch Cuspius Fadus die Sache verstanden zu haben, denn ohne die unausbleibliche Enttäuschung der am Jordan lagernden Menge abzuwarten, sendete er seine Reiter gegen sie, die die Menge zersprengten, niedermetzelten, gefangen nahmen und auch das Haupt des neuen Josua einbrachten. Statt der erwarteten messianischen Zeit sah das Volk den Kopf des Propheten auf der Mauer Jerusalems ausgesteckt. Unter allen ähnlichen Rotten war diese doch die bedeutendste gewesen, da sowohl Josephus als die Apostelgeschichte und Eusebius die Erinnerung an sie bewahrt haben. In die eschatologischen Reden Jesu aber wurde jetzt, da man das Auftreten solcher Pseudomessiasse als Anzeichen ansah, daß die Wiederkunft des wahren Messias nicht lang könne auf sich warten lassen, die Warnung aufgenommen: „Sehet zu, daß euch niemand betrüge, denn viele werden kommen in meinem

[1] Ant. XX; 5, 1 läßt auf weit größere Massen schließen als die „ungefähr 400 Männer" der Apostelgeschichte 5, 36. — [2] Jos. 3, 13.

Namen und werden sagen: ich bin der Christ, und werden viele irr führen!“[1] Mit der Zeit vollends mußte diese Warnung auf ganze Classen verschiedener falscher Propheten und Messiase ausgedehnt werden.[2]

Die Thatsache, daß es Fadus nicht gelang, die schwierige Provinz zu beruhigen, fiel schließlich in Rom doch auf und bald nach dem Aufstand des Theudas ward der Procurator abberufen. Wieder wollte man stückweise Concessionen machen. Hatte die Uebertragung des Tempelwesens an einen Herodäer die Reibung mit der Militärgewalt nicht zu beseitigen vermocht, so lag es nahe, auch diese zu judaisiren. Statt aber einfach wieder einen jüdischen Vasallenkönig einzusetzen, meinte man, genug zu thun, wenn man einen Neffen Philo's, den Sohn des Alabarchen Alexander, den zu römischer Sitte übergetretenen Tiberius Alexander, zum Procurator ernannte. Das sollte nun offenbar eine Concession an die Juden sein, und daß der Neffe Philo's sich mit seinem Verwandten, dem Tempelaufseher Herodes von Chalcis, vertragen würde, stand außer Zweifel. Nur hatte die erleuchtete Regierung der claudischen Freigelassenen übersehen, daß die Juden hundert Mal eher einen Heiden ertragen konnten als einen Renegaten, und so sahen die Pallas, Narciß und Polybius mit Staunen, wie die hartnäckige Bevölkerung die Ernennung ihres Stammgenossen mit einem neuen Aufstand erwiederte. Philo's Neffe hatte sein Regiment über das heilige Land damit zu beginnen, daß er zwei Söhne des ruhmreichen Judas Gaulanites, Jakobus und Simon, an's Kreuz schlug, dessen Familie im zweiten und dritten Glied den Kampf des Ahnherrn als neue Makkabäer weiter kämpften. Aber wie auch die Schädel auf Golgatha sich häufen mochten, das Volk ward nicht müde in seinem Widerstand. Zur Schuld des eigenen Abfalls hatte Philo's Neffe nun auch das Blut der Volkshelden auf seinen Namen genommen. Was nützte es da, daß der Vater die goldenen Thore am Tempel gestiftet hatte, wenn sie dem Sohne als Renegaten verschlossen blieben? Nicht einmal mit dem Tempeladel selbst vermochte Tiberius Alexander sich zu vertragen. Denn irgendwie wird es wohl mit diesen Conflicten zusammenhängen, daß Herodes von Chalcis die Würde dem kaum ernannten Joseph ben Kamith wieder abnahm und an Hannanja ben Nebedai gab, den Josephus und die Apostelgeschichte als gewaltthätigen

[1] Matth. 24, 4. — [2] Matth. 24, 24.

und heftigen Feind der Phariſäer ſchildern.[1] Der ausgeſprochenen Parteiſtellung, die er der Actionspartei gegenüber einnahm, hatte es Hannanja vielleicht zu danken, daß er in dieſer Zeit leidenſchaftlicher Kämpfe ein volles Jahrzehnt den Pontificat feſthalten konnte.[2] Philo's Neffe dagegen hatte trotz der ſtarken Maßregeln, mit denen er ſich durchzuſetzen ſtrebte, hier nicht ſeines Bleibens. Vielleicht daß er, in richtiger Erkenntniß, wie es für ihn keinen Frieden gebe mit dem Volke, von dem er abgefallen, ſelbſt auf ſeine Abberufung drang. Er trat in die Armee zurück und ſpielte ſeit 54 im Partherkrieg unter Corbulo eine hervorragende Rolle.[3] An ſeine Stelle trat in Paläſtina im Jahre 48 Ventidius Cumanus. Für damals getäuſchte Hoffnungen ſollte dieß Mal der junge Agrippa wenigſtens einigen Erſatz erhalten. Nachdem er im Jahre 44 zu jung geweſen, um das Volk zu beherrſchen, das ſein Haus liebte, war er im Jahre 48 alt genug für ein anderes Volk, das ihn als Juden haßte. Sein Oheim zu Chalcis war geſtorben und die dortigen Syrer erhielten nun ihn zum Herrſcher. Gleichzeitig ging auch die Aufſicht über das Tempelweſen an ihn über. So hatten vier Jahre zu dreimaliger Aenderung der Organiſation geführt, den dritten Procurator, den dritten Hohenprieſter nöthig gemacht, zu drei großen Aufſtänden Veranlaſſung gegeben und ungezählte Patrioten dem Schwert und dem Kreuzestod überliefert.

Dennoch würde es ungerecht ſein, dieſen vollſtändigen Mißerfolg des Experiments von 44 der römiſchen Regierung allein zur Laſt zu legen. Vielmehr waren Nothſtände eingetreten, die abzuwenden in keiner menſchlichen Hand ſtand. Die Jahre 44—48 waren die Zeit, in der, mit der Apokalypſe zu reden, der Hunger durch's Land ritt und mit der Wage klapperte, da man das Korn in dieſen Jahren nicht mehr maß, ſondern ſich wie eine ſeltene Waare zuwog. Der Steuerdruck des Herodes Agrippa mochte zur Verarmung des gemeinen Mannes das Seine beigetragen haben, da kam Mißwachs und ein grenzenloſes Elend brach über die unglückliche Bevölkerung herein. Schon im Todesjahr des Herodes erſchienen bei den chriſtlichen Brüdern in Antiochien, nach dem Bericht der Apoſtelgeſchichte, Propheten aus Jeruſalem,

---

[1] Act. 23, 2 f. Ant. XX; 5, 2. — [2] Herodes von Chalcis ſtarb im achten Jahre des Kaiſer Claudius, alſo 48, Ant. XX; 5, 2; Hannanja ben Nebedai wird erſt kurz vor Felix Abgang entfernt. XX; 8, 8. — [3] Tac. An. 15, 28.

die die Kunde von der bestehenden Noth, nach prophetischer Sitte, in das Gewand der Vorhersagung eines großen Hungers über die ganze Welt einkleideten.[1] Unter Cuspius Fadus begann der Mißwachs, und währte ununterbrochen bis in die Tage des Tiberius Alexander.[2] In der römischen Hauptstadt hatte der Kaiser genug zu thun, um den in Folge der Mißernten schwierigen Pöbel zufrieden zu stellen. Dort hatte die Noth schon im Jahre 42 begonnen[3] und es war Claudius selbst zugestoßen, daß er auf dem Forum von einer über die hohen Preise erbitterten Rotte angefallen, an der Toga gezerrt und mit Brodkrusten beworfen wurde, so daß er nur mit knapper Noth in's Palatium entkam. Die Folge war eine Leerung aller Magazine in den Provinzen. Um stets Vorräthe für die Hauptstadt zur Hand zu haben, erklärte der erschreckte Kaiser sich bereit, die Kornschiffe gegen die Winterstürme zu assecuriren, er gewährte jedem Erbauer eines Kornschiffs Exemtion von der lex Papia Poppäa, die die Ehelosen mit bestimmten Auflagen heimsuchte, ja Lateiner wurden mit voller Civität, Frauen mit dem Recht der Mütter von vier Kindern beschenkt, wenn sie sich dieser Speculation widmeten.[4] Auch der Hafen von Ostia mit seinen gewaltigen Molen war ein Werk der Furcht des Cäsars, indem man den schweren Schleppschiffen das Einlaufen in die Tibermündung ermöglichen wollte.[5] So hatten die Provinzialen von der kaiserlichen Verwaltung nicht nur keine Hülfe zu hoffen, sondern diese nahm im Gegentheil die Vorräthe des benachbarten Alexandrien *für sich* in Beschlag. In der heiligen Stadt herrschte die „nagende Gewalt des Hungers", wie Josephus sich ausdrückt. Dennoch erzählt er es als ein Beispiel antiker Größe, daß, während das Volk in Massen Hungers starb, die selbst hungernden Priester am Passahfest dennoch wie sonst ihre 41 Scheffel Getreide opferten und kein Stäubchen davon entfremdet ward. „Korban, geopfert sei, womit ich euch helfen könnte", spottete einst Jesus über diese Pharisäer.[6] Nach den Erinnerungen der Apokalypse kostete das Mäßlein, der Choinix, (das heißt zwei

[1] Act 11, 28–30. — [2] Ant. III; 15, 3, Hauptquelle, nach der der Höhepunkt der Noth noch unter den Pontificat des Ismael fällt, mit welchem Namen der Sohn des Kanthera gemeint sein muß, der unter Fadus Hoheprieſter war und den Beinamen Elionäus führte, da Ismael ben Phabi erst unter Nero den Pontificat erhielt. — [3] Dio 60, 11 vgl. mit 10 u. 16. — [4] Suet. Claud. 19. — [5] Dio 60, 11. — [6] Matth. 7, 11; Jos. Ant. III; 15, 3. XX; 2, 6.

Hand voll, zwei Kotylai) Waizen und drei Mäßlein Gerste einen Denar oder sechs Groschen, mithin eine Tagesration Brot einen ganzen Tagelohn.[1] Höher noch sind die Preise, die Josephus angibt, da am Passahfest, als die Wintervorräthe aufgezehrt waren, ein Assaron vier Denare kostete, während in normalen Zeiten ihrer zwölf einen halben Denar galten.[2] Das waren die Tage, in denen ein Theudas das hungernde Volk über den Jordan führen wollte nach einem Lande, da Milch und Honig fließt, die Zeit des dritten Siegels, von dem der Apokalyptiker erzählt: „Da das Lamm das dritte Siegel öffnete, hörte ich das dritte Thier sagen: Komm! Und ich sah und siehe ein schwarzes Roß; und der darauf saß, hatte eine Wage in seiner Hand. Und ich hörte eine Stimme in der Mitte der vier Thiere sagen: Ein Maß Waizen um einen Denar, und drei Maß Gerste um einen Denar; aber dem Oel und dem Wein sollst du nicht schaden!" Es kann nur in der genauen Erinnerung an das wirkliche Erlebniß seinen Grund haben, wenn der Apokalyptiker Oel und Wein von dem Mißwachs ausnimmt, denn lediglich aus der Einbildungskraft schöpfend, würde er sein Bild nicht durch solche Vorbehalte abschwächen, wie er in solchem Fall auch ohne Zweifel noch höhere Preise genannt hätte. Am längsten also haben auch damals, wie das bei jeder Hungersnoth der Fall ist, die Vorräthe ausgereicht, die zur gemeinen Nothdurft des Lebens weniger gehörten und nachdem das Saatkorn verzehrt war, mochte der gemeine Mann mit Bitterkeit ansehen, wie neben dem dünn aufgehenden Kornfeld Oel und Wein in den Plantagen der Reichen gediehen.

Der grausen Noth gegenüber regte sich indessen auch barmherzige Menschenliebe, und im jüdischen wie im christlichen Lager rühmte man sich jener Proselyten. Der Synagoge war unlängst durch die Rabbinen Hananja und Eleazar die Bekehrung der gesammten Königsfamilie von Adiabene geglückt, deren ehrwürdiges Haupt, die fromme Königin Helene, gerade während der großen Hungersnoth zum Besuche des Tempels sich einstellte. Als die mildherzige Frau die Armen auf den Gassen buchstäblich am Hunger sterben sah, wandte sie alle Mittel auf, um Kornschiffe in Alexandrien aufzukaufen und von Cypern Schiffs-

[1] Apoc. 6, 5 f. Tac. an. 1, 1. Matth. 20, 2. Diod. Sic. 19, 49 Ael. V. Hist 1, 26. Xen. Anab. 1, 5. 6. — [2] Cic. Verr. 3, 81.

ladungen voll getrockneter Feigen herbei zu schaffen. Die Juden haben ihr das nicht vergessen und noch dem Pausanias,[1] Eusebius und Hieronymus zeigten dankbare Juden bei der heiligen Stadt das Grab der frommen Königin und ihres gleichfalls dem Judenthum zugewandten königlichen Sohnes Izates. Nicht minder rührig haben nach der Apostelgeschichte sich die Proselyten der christlichen Gemeinde erwiesen, indem die Brüder aus Antiochien der in Folge ihrer Gütergemeinschaft und des Verkaufs ihres Grundeigenthums ohnehin verarmten Gemeinde zu Jerusalem Unterstützungen sendeten, wenn auch nicht Paulus derjenige gewesen sein kann, der mit Barnabas die Gaben an den Ort ihrer Bestimmung geleitet hat[2]

Dennoch hörte die Noth nicht auf. Nicht nur, daß die Mißernten sich wiederholten,[3] sondern nach dem Hunger und zu den neuen Nöthen kamen Seuchen, wie das von Alters her die gewöhnliche Succession der Uebel in Palästina gewesen ist.[4] Das an sich sterile Judäa verödete so, daß in einzelnen Gegenden die wilden Thiere in erschreckender Weise um sich griffen, während bei dem Aufruhr gegen die Römer neben Seuchen, Hunger und Bestien auch das römische Schwert um sich fraß. Was wir mit den drei Worten: Krieg, Mißwachs und Hungertyphus zusammenfassen würden, das zeichnet der morgenländische Prophet in erschütterndem Bilde als die Zeit, da dem Tod war Gewalt gegeben. „Da das Lamm das vierte Siegel öffnete, hörte ich die Stimme des vierten Thieres sagen: Komm! Und ich sah, und siehe ein fahles Roß, und der darauf saß, sein Name ist Tod, und der Hades folgte ihm nach. Und ihnen ward Macht gegeben über den vierten Theil der Erde, zu tödten durch Schwert und durch Hunger und durch die Pest, und durch die Thiere der Erde".[5] Aber nicht nur der Apokalyptiker hat die Regenten dieser Jahre, den Krieg, den Hunger, den Tod als die Reiter betrachtet, die dem vorausreiten, der zur Zeit des siebten Siegels auf weißem Rosse und mit dem Diadem auf seinem Haupte kommen soll,[6] sondern ganz so hat auch der Eschatologe die Reihe der „Wehen" geschildert, die der Geburt des Messias vorangehen: „Bald werdet ihr hören von Krieg und Kriegsgeschrei; sehet

---

[1] Zur Zeit Hadrians, vgl. Perieges. 1, 5, 5. — [2] Gal. 2, 1 gegen Act. 11, 30. — [3] Neuer Hunger: Apoc. 6, 8. — [4] Ant. XV; 9, 11. — [5] Apoc. 6, 7 f. — [6] Apoc. 19, 11—16.

zu, erschrecket nicht, denn das muß geschehen; aber noch ist nicht das Ende da. Denn es wird sich erheben ein Volk wider das andere und ein Königreich wider das andere, und werden sein Hungersnöthe, Seuchen und Erdbeben von Ort zu Ort".[1] Aus solchen Trümmern der damaligen Weissagung läßt sich ungefähr entnehmen, was der Inhalt der Prophetenstunden war, die die Gemeinde Jerusalems nach wie vor versammelten, obwohl der lange zögerte, auf dessen Wiederkunft sie nun schon über ein Jahrzehnt gewartet hatte.

Diese Schreckenszeiten der Hungerjahre sind aber in gewissem Sinn auch ein Abschnitt in der Geschichte der palästinensischen Gemeinde und auch der Apokalyptiker setzt das Bild der Reiter in seinem Schicksalsbuche von da ab nicht fort, sondern geht auf einen andern Schauplatz über. Wir wissen von der Gemeinde in Palästina in den folgenden Jahren wenig, was wohl auch anzeigt, daß wenig geschehen ist. Auch die Apostelgeschichte wendet ihr Interesse von da ab den Gemeinden der Heiden zu. Wohl wird die Gemeinde oft erwähnt, aber als die „Armen von Jerusalem", für die überall auswärts gesammelt wird und für die Paulus in dürftigen Kreisen eine großartige Liebesthätigkeit organisirt. Und nicht nur die Gaben der Gemeinden strömen nach Jerusalem, sondern die Armen von Jerusalem überströmen auch die Gemeinden, draußen und mancher Mann kommt dorthin als Zeuge von den Tagen am Jordan und am See Genezareth, den im Grunde nicht der Missionseifer, sondern der Hunger aus dem Vaterland getrieben hat. „Ihr ertragt es ja", ruft Paulus zornig den mit solchen Gästen heimgesuchten Korinthern zu, „wenn man euch aufzehrt, wenn man euch das eure nimmt".[2] Er redet von zahlreichen Höckern, die mit dem Evangelium hausiren gehen, statt es in reiner Absicht zu verkündigen und von Gottesboten, deren Gott der Bauch ist.[3] Ja, solchen Umfang hat dieser Unfug angenommen, daß Paulus es sich zum besonderen Ruhme anrechnet, daß er sich nach Art dieser lästigen Gäste nicht verhalten, sondern sein Brot selbst erworben habe. „Dieser Ruhm soll ihm in den Gegenden Achaja's nicht verstopfet werden".[4] So hat ohne Zweifel andauernde Noth seit der Mitte der vierziger Jahre auf der Gemeinde gelastet, und der verhältnißmäßig breite Raum, den rein

[1] Matth. 24, 6. 7. — [2] 2 Cor. 11, 20. — [3] 2 Cor. 2, 17. Phil. 3, 18. — [4] 2 Cor. 11, 9 f. 12, 13. 14.

materielle Sorgen und Vorwürfe in den Briefen des Paulus einnehmen, erklärt sich aus dem tiefen Elend, in das wir die arme Gemeinde der Hebräer gestürzt sehen.

Aber je größer der Druck der Gegenwart, um so sehnsüchtiger schaute das Auge aus nach den Zeichen des Retters, und es ist ganz aus der Stimmung dieser bedrängten Kreise, wenn das Buch eines Palästinensers mit den Worten schließt: Komm, Herr Jesus! und vom Himmel tönet die Antwort: Ja, ich komme bald!

Fünfter Abschnitt.

# Die ersten Gemeinden der Diaspora.

## 1. Form der Ausbreitung.

Die absichtsvolle Propaganda des hellenistischen Judenthums war geschlagen. Das war das Resultat der Kämpfe unter Caligula. Nun aber sehen wir in den Tagen des Claudius von der Heimath der Hebräer selbst her die neuen christlichen Gedanken im ganzen Reiche um sich greifen, nicht als monotheistische Predigt, nicht als philosophische Doctrin, nicht als bewußter Organisationsversuch, sondern in der denkbar irrationellsten Form einer ekstatischen Massenbewegung. Es ist ein wahrhaft imposanter Anblick, wie die lang gegrabenen Canäle und kunstvoll gelegten Rinnen der jüdischen Diasporaverbindungen plötzlich erfüllt werden mit dem Geiste, der in der Wüste Juda, am Jordan, in Samarien, am See Genezareth zuerst das Wort genommen hatte. Denn nicht auf der Einheit des römischen Reiches, wie man oft gesagt hat, beruht die rasche Ausbreitung des Christenthums, sondern auf der Allgegenwart des Judenthums, das über die beiden Weltreiche, das parthische und römische, seine Aeste verzweigte. An dieser eigenthümlichen Organisation des jüdischen Volkes lag es, daß religiöse Bewegungen in Jerusalem, die der Regel nach an großen Festen zum Ausbruch kamen, sich ganz ohne jedes äußere Zuthun durch die vom Feste Heimkehrenden verschleppten, noch ehe ihre Träger die Ausbreitung selbst in die Hand nehmen konnten. Die Kunde vom erschienenen und gekreuzigten Messias aber mußte sich in der Diaspora um so rascher verbreiten, je paradoxer sie für ein jüdisches Ohr klang. Je nach der Bekanntschaft mit der Lehre Jesu und der Empfänglichkeit für die ideale Auffassung des Reichsgedankens übte dann das Wort seine missionirende Wirkung auch ohne ausdrücklich veranstaltete Missionen. Wie es bei großen geistigen Bewegungen stets gewesen ist, so

brauchte man auch jetzt keine Anstalten zu treffen, keinen Plan zu verabreden und einer Mission bedurfte es nicht. Das Gleichniß Jesu von der selbstwachsenden Saat[1] erfüllte sich vielmehr im eigentlichsten Sinne: „Das Reich Gottes war beschaffen, wie wenn ein Mensch den Samen auf's Land wirft und schläft, und steht auf Nacht und Tag, und der Same sprosset und wächst auf, wie er's nicht weiß. Denn die Erde bringet von sich selbst zum ersten den Halm, darnach die Aehren, darnach ist voller Waizen in den Aehren". So würde es ein ewig vergebliches Unternehmen bleiben, den einzelnen Persönlichkeiten nachspüren zu wollen, durch die der neue Geist hier und dort in eine Judengemeinde Einzug hielt. Gerade bei den Hauptstapelplätzen der neuen Lehre, Rom, Ephesus, Alexandrien sind wir in dieser Beziehung ohne jede Nachricht. Thatsache ist nur, daß es nicht zwei Jahrzehnte bedurfte, so war an allen Hauptplätzen des Mittelmeeres die „frohe Botschaft" bekannt, und an einigen Orten sind auch Gemeinschaften nachzuweisen, die in ähnlicher Weise wie die palästinensischen und zu gleichem Zweck organisirt werden.

Der Verlauf dieses Prozesses ist zunächst zu bezeichnen als ein Umsichgreifen der apokalyptischen Stimmung des Judenthums auch in der jüdischen Diaspora und durch diese vermittelt im gesammten römischen Reiche. Die von der Wüste Juda zuerst vernommene Predigt vom zu errichtenden Gottesreich wird nachdrücklich in der Diaspora wiederholt, und so sehen wir jene folgenreiche Bewegung, die seit den Tagen des Täufers Palästina erregte, in die Judenviertel Kleinasiens und unter die Volksmassen der hellenischen und lateinischen Städte übertragen, um da eine der jüdischen wie griechischen Cultur gleich verwandte und dennoch originale Gestalt des religiösen Lebens zu schaffen.

Gerade da, wo wir nicht nur auf Vermuthungen über den Ursprung einer Gemeinde angewiesen sind, sondern directe Zeugnisse besitzen, erweist sich am klarsten als Triebfeder der ganzen Bewegung die apokalyptische Erwartung. Ihre feurigen Spuren können wir auf allen Reisen des Paulus verfolgen, obwohl er als Hellenist und Denker am ehesten eine doctrinäre Thätigkeit für Ausbreitung des Christenthums erwarten ließe. Fragen wir, was sind die Erwartungen, die Paulus im Innern Kleinasiens den galatischen Gemeinden erregte,

[1] Mr. 4, 26.

so hören wir ihn lehren: „Seiner Zeit werden wir ernten, so lasset uns nun, so lange wir Zeit haben, Gutes thun".[1] Im Hinblick auf diese Zeit haben die Galater ihn als Vorboten des kommenden Messias aufgenommen,[2] der Geist wurde über sie ausgegossen und Prophetie, Wunderkräfte und Zungen erwiesen die Nähe des kommenden Reichs.[3] Zu Ende des Jahres 53 setzt dann Paulus von Troas nach Neapolis, vom Morgenland nach dem Abendland über; nicht mehr träumerische Orientalen, gewitzigte hellenische Juden sind seine Zuhörer. Aber auch ihnen gegenüber ist alles bezogen auf das kommende Endgericht. Sie haben das Wort auf sich wie der Leuchter die Flamme „auf den Tag Christi".[4] „Ihr Staatswesen ist im Himmel, von dannen sie erwarten den Heiland Jesum Christi, der den Leib unserer Niedrigkeit verwandeln wird, daß er gleichgestaltet sein wird dem Leibe seiner Herrlichkeit, durch die Wirkung, durch die er kann alle Dinge sich unterthänig machen".[5] Ja noch der Zuruf von Rom her an die Gemeinde lautet: „der Herr ist nahe!"[6] Von der Landstadt Philippi wandte der Apostel sich nach der Seestadt Thessalonich. Die große Voraussetzung seiner Predigt ist auch hier dieselbe. Wie ein Dieb in der Nacht, wie Verderben, das plötzlich hereinbricht, wird der Tag des Gerichtes kommen.[7] Er vergleicht den Zustand der Zeit dem eines Weibes, das gebären wird. Sie weiß, daß ihre Zeit kommt, aber das Stündlein selbst wird sie unvermuthet überraschen.[8] Als nun dennoch einige Gemeindeglieder wegsterben, ohne die große Stunde erlebt zu haben, kehrt der Unwille der Ueberlebenden sich gegen Paulus, er aber antwortet, „wie wir glauben, daß Jesus gestorben und auferstanden ist, also wird Gott auch die Entschlafenen durch Jesus mit sich führen. . . . Denn er selbst, der Herr, wird unter Zuruf und Stimme des Erzengels und mit der Posaune Gottes herniederkommen vom Himmel und die Todten in Christus werden zuerst auferstehen. Darnach wir, die wir leben und übrig bleiben, werden zugleich mit entrückt in die Wolken, dem Herrn entgegen in die Luft und werden allezeit bei dem Herrn sein. So tröstet euch nun mit diesen Worten untereinander".[9] Und tiefer hinein in die griechische Welt führt der Missionsweg des Apostels, den er selbst einem Zug des Messias ver-

---

[1] Gal. 6, 9. 10. — [2] Gal. 4, 14. — [3] 3, 2. 5; 4, 6. — [4] Phil. 2, 15. — [5] Phil. 3. 20 f. — [6] Phil. 4, 5. — [7] 1 Thess. 5, 1—11. — [8] 1 Thess. 5, 3. — [9] 1 Thess. 4, 13—18.

gleicht, den die Weihrauchwolken des Triumphators umwirbeln. Auch die korinthische Synagoge, das korinthische Judenviertel lernt den großen Messiasboten kennen. Aber auch hier tritt er nicht auf mit den überredenden Schlagworten irgend einer Philosophie, sondern mit dem Erweis des heiligen Geistes und der Macht[1], mit Zeichen, Wundern und Krafterweisungen.[2] Nicht nur gestritten wird über die Auferstehung der Todten, über die Leiber, in denen sie kommen werden,[3] über den Tag, an dem die Heiligen die Engel richten,[4] sondern so fest ist der Glaube gewurzelt, so tief sind die Geister erregt, daß die korinthischen Juden hinausziehen nach den Stätten ihrer Todten und sich auf deren Gräbern für die Abgeschiedenen taufen lassen, damit auch diese Antheil erhalten an der demnächst kommenden Herrlichkeit.[5] Und unter welchen Stürmen diese mystischen Scenen sich abspielten, hat Paulus 1 Cor. 12—14 in dem Abschnitt über die Pneumatischen anschaulich genug beschrieben. Der Inhalt der Botschaft mithin, die damals, in der sonst so stillen Zeit des Claudius, von Stadt zu Stadt ging, war die der kommenden Welterneuerung. Die Form der Ausbreitung aber ist die einer ekstatischen Bewegung, die ansteckend um sich greift, einer Begeisterung, die Begeisterung weckt, einer Weissagung, die eine neue Prophetie erzeugte, einer Wunderthätigkeit, die auch andere antrieb, Wunder zu thun.

Zunächst erschienen allerdings diese neuen christgläubigen Gemeinschaften lediglich als jüdische Fractionen und es war, als ob eine frische Lebenskraft und neuer Trieb in den altehrwürdigen Stamm des Judenthums gekommen sei, so daß er neue Knospen und Schößlinge ansetze. Ein neues, zum Theil lärmendes und stürmisches Leben war in die Judenviertel der großen Städte gefahren und das Ende dieses Prozesses ist meist die Ausscheidung einer Minorität, die sich an die Botschaft des erschienenen Reiches hält. Doch fiel bald auf, wie diese neuentstehenden Gemeinschaften unverhältnißmäßig zahlreiche griechische Proselyten zählten. Nicht in dem eigentlichen Stamm der alten Judenhäuser, sondern weit mehr in dem Vorhof der Proselyten, bei der großen Schaar der Judenfreunde und gläubig gewordenen hellenischen Frauen finden die von Jerusalem herüberdringenden Botschaften und Schriften die willigste Aufnahme. Es zeigte sich, daß die ächten Ab-

[1] 1 Cor. 2, 4. 5. — [2] 2 Cor. 12, 12. — [3] 1 Cor. 15, 35. — [4] 1 Cor. 6, 2, 3. — [5] 1 Cor. 15, 29.

kommen Abrahams, Isaaks und Jakobs, auch wenn sie sich religiös todt zeigten, dennoch ein weit sicherer Besitz der Synagoge waren, als diese für das Judenthum erst gewonnenen Söhne der Unbeschnittenen. Denn wen ein religiöses Bedürfniß nach der Schule der Juden geführt, den konnte dasselbe Bedürfniß ihr entfremden, sobald es anderwärts bessere Nahrung fand. „Traue nicht dem Proselyten, es sei denn im vierzigsten Glied", sagte ein weiser Lehrer, und so eifrig die Rabbinen in diesem Jahrhundert, nachdem die heidenfeindliche Schule des Rabbi Schammai unterlegen war, sich auf die Bekehrungen warfen, so bitter und ingrimmig lauten im folgenden die Aussprüche der Lehrer über die Proselyten, „diese Räude Israels", wie Rabbi Eliezer sich ausdrückte.[1] Dieser Gang der Entwicklung begreift sich leicht. Das, was der Proselyt in der Synogoge gesucht, hatte er schließlich doch nicht gefunden. Die rein geistige Religion nicht, denn wenn auch im Gottesdienst das rituelle, sinnliche Element zurück trat, so umfaßte es dafür um so lästiger das Leben. Aber vor allem nicht die Erfüllung der messianischen Verheißung, die in den Gemüthern der Frommen und der Dichter doch den meisten Anklang gefunden hatte. Verbreitete sich nun von Synagoge zu Synagoge die Nachricht, in Galiläa und Jerusalem rede man von dem erschienenen Messias, auf dessen Zukunft hin so viele Proselyten herzugetreten waren, ging von Hand zu Hand das Evangelium des Galiläers, das ihnen den Monotheismus in unendlich erhabenerer und das Gemüth erwärmenderer Weise wiederbrachte, zur alttestamentlichen Literatur die Perlen der Sprüche Jesu hinzufügte und ihrer natürlichen Abneigung gegen die wunderlichen Vorschriften des Gesetzes eine ausdrückliche Sanction ertheilte, so mußten nothwendig gerade diese Kreise in die lebhaftesten Schwingungen versetzt werden. Der geborene Jude hatte den Glauben an den kommenden Messias als ein uraltes von den Vätern überkommenes Dogma, ohne bestimmten Anspruch für den Einzelnen, der Proselyt war persönlich auf diese Hoffnung herzugetreten und hatte sie als eine ihm selbst gegebene Zusage genommen. War der Diasporajude, der den palästinensischen Kämpfen fern stand, nothwendig mißtrauisch gegen die Botschaft, daß das Unerhörte gerade zu *seiner* Zeit sich zutragen solle, so war der Proselyt um so geneigter, das erfüllt zu sehen, was er stets erwartet hatte. Der Jude hing an Jehova nach früher Gewöhnung,

[1] Vgl. Derenbourg, Palest. après les Thalmuds. p. 228 f.

und sein Gebet an ihn bewegte sich in den officiellen Formeln, an denen zu ändern ihm Frevel schien. Für den Proselyten waren diese Formeln ein selbstgewählter Ausdruck seines religiösen Lebens, er konnte sie hinwerfen, wenn das „Unser Vater" des galiläischen Christs voller ausdrückte, was ihm das Herz bewegte und was ihn aus den heidnischen Tempeln getrieben hatte. Für den Juden war das Gesetz die Gott wohlgefällige Lebensform, für den Proselyten war es ein seltsam Ding, das er um der hohen Autorität des alten Testaments willen mehr oder minder respectirte, von dem er sich aber gerne durch eine andere Autorität entbinden ließ. „Von den Griechen", sagt Josephus, „sind viele zu unserem Gesetz übergegangen und einige blieben dabei, andere aber konnten die Enthaltsamkeit nicht ertragen und gingen wieder davon ab".[1] Einer solchen Stimmung mußte die principielle Entbindung vom Gesetze äußerst erwünscht sein, und so fanden Jesu Reden gegen Pharisäer und Gesetzesdienst hier eine Hörerschaft, wie sie sie andächtiger in der Halle Salomonis kaum gehabt hatten.

Indem nun so von Synagoge zu Synagoge das Gerücht, das schriftliche Evangelium, wohl auch ein heimkehrender Wallfahrer die frohe Botschaft ausbreitete, entstanden in allen Großstädten christliche Gemeinschaften, selbst solche, die, wie die Apostelgeschichte sich gelegentlich der ephesinischen ausdrückt, zwar über den Weg des Herrn unterrichtet waren, aber über diesen selbst nichts Genaueres wußten.[1]

So kann man eher von einem Auftreten als von einer Ausbreitung des Christenthums in den Städten des Mittelmeeres reden, da sich der ganze Proceß zunächst ohne Apostolat vollzog. Vor allem aber ist die Vorstellung aufzugeben, als ob Paulus erst durch sein berufsmäßiges Missionsleben der Diaspora die messianische Kunde vermittelt hätte, das hat überhaupt kein Einzelner gethan. Das Christenthum hat sich ausgebreitet als Glaube an eine bevorstehende große Weltkatastrophe, die der Messias der Juden herbeiführen werde. Dieser Glaube hat erst Palästina, dann die jüdischen Diasporagemeinden ergriffen, um bald auch die heidnische Welt in seinen Zwang hinein zu ziehen. Zunächst war es die ekstatische Form schwärmerischer Massenbewegungen, die in Weissagungen, Zungenreden, Visionen, Wunderheilungen sich der Gegenwart des Messias bewußt wurden und alle großen Städte mit Staunen füllten. Schon diese Art der Ver-

[1] Ap. 2, 10. — [2] Act. 18, 26.

breitung schließt die einseitige Ableitung des gesammten Christenthums der Völkerwelt von Paulus aus, wie denn auch thatsächlich gerade die Centralgemeinden zu Jerusalem, Antiochien, Ephesus und Rom bestanden haben, ehe Paulus ihre Stätte betrat. Die Idee des Reiches Gottes hatte ihren Lauf selbstständig durch die Welt genommen. Paulus war durch sie, nicht sie durch ihn. Die wenigen unmittelbaren Zeugnisse aus der Zeit der ersten Ausbreitung des Christenthums verstehen sich auch nur dann, wenn wir sie aus ähnlichen Verhältnissen erklären, wie die sind, in denen wir das Christenthum des zweiten und dritten Jahrhunderts verfaßt finden. War die Thätigkeit nach sechszig und hundert Jahren noch eine enge, ein Arbeiten im Kleinen, so ist sie auch im ersten Jahrhundert sicher so pomphaft nicht gewesen, wie die Späteren sich vorstellten. So wenig Paulus, nach Ausweis seiner Briefe, auf der Agora und dem Forum wirkte, sondern in Handwerksstuben und Privathäusern, so wenig wissen die unermüdlichen Spötter gegen das Christenthum, Lucian und Celsus, im folgenden Jahrhundert von einer öffentlichen Thätigkeit des Christen, die sie sicher persifflirt hätten, hätte sie stattgefunden. Nicht durch Volksreden, sondern durch Ansteckung lassen sie die neue Lehre sich ausbreiten. Die Handwerksstätten, in denen ein Arbeiter es dem andern, die Gesindestuben, in denen der Sklave der Sklavin es zuraunte und die stillen Versammlungen, in denen man die Bücher des alten Testaments, die Evangelienschriften und die Sprüche des Herrn vorlas und sich frei erbaute, sie sind die geheimen Quellen des in den Gemüthern gewaltig vordringenden Stromes. Darum gleicht die Ausbreitung des Christenthums keineswegs der Art, wie heute, laut den Missionsberichten, manche Missionäre die Apostelgeschichte karrikiren, indem sie sich an die Straßenecken stellen und den Hindus vorpredigen, bis man sie mit Steinwürfen verjagt oder bis ihnen der Athem ausgeht. Vielmehr war es auch des Paulus Art, sich zuerst nach Arbeit umzusehen und dann innerhalb der ganz gewohnten Lebensformen Eingang in die Familien, die Werkstätten und wo möglich in die Synagoge zu finden. Eine derartige Mission richtet auch mehr aus als jenes oratorische Vorgehen, zu dem eine spätere Phantasie die trockene, prosaische Wirklichkeit verklärte. Das Bild einer solch geräuschlosen Weise der Verbreitung geben uns vor allem die gegnerischen Quellen, die nirgends ein provocirendes, öffentliches Auftreten der Christen zu verspotten finden, sondern ihnen vielmehr ihre unterirdische Thätigkeit mit wahrem

Ingrimm vorwerfen.[1] Die neue Religion hat ihre Anhänger in den Kreisen des gemeinen Mannes; seines Gleichen theilt er mit, was ihn vom Joch der Sünde befreite und was ihm Trost und inneres Leben gegeben hat; auf die Einwürfe der Vornehmen, auf die Witzeleien der Sophisten verstummt er, nach dem Vorbild Jesu, der einen Antipas keiner Antwort gewürdigt, und selbst vor Pilatus geschwiegen hatte. Eben daß diese neue Lehre nicht durch die Schulen sich verbreitete, sondern daß sie von unten her vordringt, ehe man sie fassen kann, macht den Gegnern solchen Verdruß, denen vor diesem Murmeln unter der Erde sichtlich bang wurde. So sagt Celsus in seinem „wahrhaftigen Bericht", den Origenes einer nachträglichen Widerlegung würdigte, die Christen seien nicht Leute, wie man sie in gebildeter Gesellschaft treffe, sondern Wollarbeiter, Schuster, Gerber, ungebildete und ungesittete Leute, welche vor den älteren und verständigen Hausherrn kein Wort zu reden wagen, wenn sie aber Kinder und Weiber für sich bekommen können, so reden sie die wunderlichsten Dinge und stellen ihnen vor, sie sollen sich nicht an den Vater und die Lehrer halten, sondern nur ihnen folgen, jene seien im Eitlen befangen und könnten nichts Rechtes thun, sie allein wissen, wie man leben müsse, wenn ihnen die Kinder folgen, so werden sie glücklich werden und das Haus glücklich machen.[2]

In diesen Formen demnach vollzog sich die Ausbreitung des neuen Glaubens. Handelsverbindungen zwischen den jüdischen Häusern brachten die Samen der neuen Lehre mit ihren Güterballen, die regelmäßigen Beziehungen der Synagogen unter sich trugen die Kunde weiter und so kam es, daß die Kunde von Großstadt zu Großstadt sich fortpflanzte, während die dazwischen liegenden Gebiete noch übersprungen wurden, bis ein Paulus sich dazu entschloß, die Völkerwelt systematisch nach Söhnen der Verheißung abzusuchen und denen das Wort zu bringen „die es noch nicht gehört".[3]

---

[1] Außer den noch zu besprechenden Zeugnissen des Celsus und Lucian vgl. Tac. an. 15, 14 und Plin. Ep. 10, 97. — [2] Orig. κατὰ Κέλσου 3, 50 f. — [3] Rom. 10, 14.

## 2. Verbreitung des Christenthums in den Weltstädten.

Der Gedanke Jesu und die starke Ueberzeugung der Seinen, daß er der Christ sei, mußte zuerst auf die nächstgelegene syrische Judenschaft ihre Rückwirkung üben.

Schon die Zersprengung der hellenistischen Anhänger Jesu im Jahre 36 durch die Verfolgung des Paulus, rief im benachbarten Samarien und demnächst in den Küstenstädten eine Reihe von christlichen Gemeinschaften in's Leben. Es waren nach der Apostelgeschichte vornehmlich die Krankenheilungen und Exorcismen des Philippus, die in der Stadt Samarien den Namen des vor Jahresfrist gekreuzigten Galiläers den Samaritern kundbar machten, nachdem diese eben erst die Erschütterungen einer anderen messianischen Bewegung in der eigenen Landschaft erfahren hatten.[1] Die Erinnerung an die parallele Bewegung der Reichspredigt von Tirathaba, fanden wir in dem Bericht von Simon Magus aufbehalten, wenn auch über die Art, wie die beiderseitigen Anhänger sich gegen einander verhielten, zur Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte nur noch unsichere Nachrichten vorhanden sein konnten. Eine weitere Notiz der gleichen Quelle in Betreff der Verbreitung des Christenthums weist uns nach Gaza, im Süden der heiligen Stadt. Als heidnischer Platz mochte Gaza Sicherheit vor den Nachspähungen des Synedriums bieten[2] und als Ausgangspunkt der nach dem Golf von Aila und dem Schilfmeer ziehenden Karavanenstraße öffnete es den Weg sowohl nach Arabien, als nach Aegypten und Aethiopien.[3] Ein Theil des letzteren Landes, nämlich die von den oberen Nilarmen eingeschlossene Halbinsel Meroë, stand damals unter streitbaren Königinen, die den Titel Kandake führten.[4] So knüpft sich an einen Eunuchen des Schatzes von Meroë, den der Diakon Philippus auf der Straße von Jerusalem nach Gaza bekehrte, die Erinnerung an die Wege, die das Christenthum von Gaza aus nach Afrika einschlug, um dort bald für immer festen Fuß zu fassen.[5] In gleichem Zusammenhang erwähnt die Apostelgeschichte das benachbarte Asdod,[6] das mit dem südlich gelegenen Askalon und dem nörd-

[1] Act. 8. — [2] Ant. XV; 7, 3. XVII; 11, 4. — [3] Vgl. Bd. 1, p. 55. 57 — [4] Cass. Dio 54, 5 Plin. VI; 35, 8. — [5] Eus. H. E. 2, 1. — [6] Act. 8, 40.

lichen Jamnia erst der herodäischen Salome, und dann der Kaiserin Livia gehört hatte und nun eine kaiserliche Domäne war, die unter Verwaltung des Fiscus stand.[1] Wir haben den dortigen römischen Beamten, Herennius Capito, bereits als heftigen Gegner der Juden kennen lernen, um so mehr konnten sich die christlichen Hellenisten hier sicher fühlen vor den Verfolgungen des Synedriums. Von jeher aber war Asdod ein Kampfplatz der Heiden und Juden gewesen und während zu Jamnia, der Hauptstadt des Basilikats, die von Salome gehegten Pharisäer überwogen, herrschte zu Asdod das Heidenthum vor. Der Gegensatz der Nationalitäten war gerade jetzt wieder ein sehr erregter, wie ja der Streit über den Cäsarencultus in dieser Landschaft ausgebrochen war. Demnächst aber muß hier gerade jene Mittelklasse der Juden in römischen Diensten und der römischen Beamten im Gefolge der Synagoge, der Zöllner und Proselyten, stark vertreten gewesen sein, eine Kategorie, die nach ihrer gespannten Stellung zu den Eiferern dem Christenthum von Anfang an zahlreiche Angehörige zugeführt hat. In noch höherem Maße galt das von Cäsarea, wo jetzt die römische Post, die Garnison und der Sitz des Procurators war und die zahlreiche Bevölkerung von Matrosen, Hafenarbeitern und fremden Kaufleuten das jüdische Element in den Hintergrund drängte. Die Gemeinde, die sich hier zusammenschloß, wurde von großer Bedeutung für die spätere Kirchengeschichte und schon im apostolischen Zeitalter wird keine andere so oft genannt wie sie.[2] In der Clemenssage, die hieher die Disputation des Petrus mit Simon Magus verlegt, ist Cäsarea einer der ehrwürdigen Stammsitze des Christenthums, und der Hauptmann Cornelius, der den Magier verhaftet und nach Cäsarea bringt, ist ein Gegenstand des Stolzes für den Romanschreiber. Der Apostelgeschichte repräsentirt dieser Centurio von der italischen Cohorte wohl nur in symbolischer Weise die ersten Berührungen des Christenthums mit dem Heidenthum und der römischen Armee. Aehnlich wie in Cäsarea haben wir uns die Verhältnisse der

---

[1] Ant. XVII; 8, 1; 11, 5. XVIII; 2, 2. Seit dem Tode der Kaiserin im Jahre 782 d. St. war es Basilikat, daher noch der Name Basilith. Noch unter Caracalla kommt ein ἐπίτροπος Σεβαστοῦ ἀρχῆς Λιυιανῆς auf Inschriften vor. Werlhof. Bibl. numism. I, 68. — [2] Act. 10, 1. 24. 11, 11; 8, 40; 21, 8; 9, 30; 18, 22; 21, 8; 24, 27. Schon gegen 200 n. Chr. ist Cäsarea Sitz eines Bischofs, der bis zum Concil von Chalcedon sogar Metropolit des Bisthums Jerusalem war. Euseb. H. E. 5, 22. 23; 2, 25.

Gemeinde vorzustellen, die wir im Jahre 59 in der Handels- und Fabrikstadt Ptolemais vorfinden.[1] In diesem ganzen Kreis von Gemeinden war der Name des Diakonen Philippus hoch gefeiert, der mit seinen vier weissagenden Töchtern in Cäsarea wohnte[2] und dessen Rührigkeit man das Umsichgreifen des Christenthums in der Ebene Sephela und Saron zuschrieb.[3] Directe Beziehungen zu der Gemeinde in Jerusalem sollen, nach der Apostelgeschichte, Lydda und Joppe bewahrt haben. Beide waren Judenstädte, und auch ihre christlichen Gemeinschaften halten diesen Typus fest.[4] In dem streng jüdischen Lydda,[5] wo im Jahre 66 sich nur fünfzig Personen fanden, die nicht zum Laubhüttenfest nach Jerusalem gezogen waren, erzählte man von einer Wunderheilung, die Simon Petrus an einem Lahmen mit Namen Aeneas vollbracht hatte und zu Joppe, der vorzugsweise jüdischen Hafenstadt,[6] knüpften sich an den Namen der frommen und wohlthätigen Tabitha, das heißt „der Gazelle", ähnliche Erinnerungen.[7] Die Herberge der Brüder zu Joppe war das am Meer gelegene Haus Simon des Gerbers.[8]

So sichtlich nun die Erzählung der Apostelgeschichte, wie die einzelnen Gemeinden entstanden seien, mit symbolischen Fäden durchzogen ist, so gewiß der ganze oratorische Stoff lediglich dem Historiker angehört und so offenbar die Auswahl der Erzählungen dem Zwecke des ganzen Buches dient, die beiden Gestalten der Apostel sich näher zu bringen, so ist doch unverkennbar, daß die Quellen, die der Verfasser benützte, den Thatsachen selbst keineswegs fern standen. Es entspricht vollständig der Wahrheit, wenn diese Quellen die Ausbreitung des Christenthums wesentlich als einen in den unteren Schichten um sich greifenden Wunderglauben darstellten. Der wesentliche Inhalt dieser Quellen war eine Aufzeichnung der Fälle, in denen der auferstandene Jesus seine Messianität durch Heilung und Dämonenaustreibung bethätigte. Wir finden Petrus an dem Siechbett der Paralytischen,[9] an der Bahre der Verstorbenen,[10] wir hören, wie Philippus Dämonen unter Geschrei der Kranken austreibt und Gliederkranken und Lahmen ihre Kräfte zurückgibt,[11] wir sehen, wie nach der Apostel Gebeten der

[1] Act. 21, 7. — [2] Act. 21, 8. 8, 40. — [3] Act. 8, 40. 21, 9. — [4] Act. 9, 36–39. 10, 9. — [5] Bell. II; 19, 1. — [6] Vgl. Bd. 1, Seite 54. — [7] Act. 9, 36; 10, 5; 11, 5. 13. — [8] Act. 10, 32. — [9] Act. 9, 33. — [10] Act. 9, 39. [11] Act. 8. 4–8.

Geist auf alle fällt, die zuhören, so daß sie in Zungen reden und Gott preisen,[1] kurz es handelt sich hier überall um jene geheimnißvolle Fortleitung schwärmerischer Bewegungen, die man oft beobachtet hat und die unwiderstehlich von Ort zu Ort weiter greifen und über deren innern Werth man damit noch lange nicht entschieden hat, wenn man sie als schwärmerische Ansteckung bezeichnet. Zumal in Syrien treten die Erweckungen durchweg in dieser spasmatischen Form auf, und als einen solchen Proceß hat offenbar auch die erste Quelle der Apostelgeschichte den Verlauf der Ausbreitung des Christenthums gesehen. Man gewann durch Jesu Wort Zutrauen zu seiner Messianität, aber erst die Ueberzeugung seiner thatsächlich wirkenden Kraft, die erschreckenden Beweise seiner Nähe, erzeugten das Gefühl, der Verheißene stehe vor der Thüre und klopfe an, er sei da und werde sich bald in Zorn und Schrecken enthüllen. War nur einmal der erste Anstoß gegeben, so kam die Bewegung so rasch nicht wieder zur Ruhe, da das Geheimniß des Daseins den Menschen schreckhaft erregt, sobald er gezwungen wird, dem gedankenlosen Vergessen des Lebensräthsels zu entsagen. Daß die Wundererfolge der Apostel in den Städten Palästina's bis nach Griechenland hin in allen entstehenden Gemeinschaften besprochen wurden, bezeugt den Eindruck, den diese Weise der Wirksamkeit machte, und Paulus bezweifelt durchaus nicht die „Wunder des Apostels", er nimmt sie nur für sich, ja für Glieder fast aller Gemeinden in Anspruch.[2]

Gehen wir über Palästina hinaus, so wird bereits bei der Verfolgung des Stephanus einer Gemeinde zu Damaskus Erwähnung gethan, die ohne Zweifel von Galiläa her durch unmittelbare Jünger Jesu angeregt worden ist. Da die Handelsstraße der Damascener über Kapernaum nach Ptolemais führte, so brauchen wir weitere Mittelglieder zur Erklärung dieser Gemeinschaft in keiner Weise einzuschieben. Die Judenschaft von Damaskus war aber eben so rührig als zahlreich, und Josephus berühmt sich, daß die gesammte dortige Frauenwelt dem Judenthum ergeben gewesen sei.[3] Bei einem so lebhaften Umsatz der religiösen Gedanken konnte es auch nicht ausbleiben, „daß Männer und Weiber dieses Weges (d. h. der christlichen Schule) hier erfunden wurden", wie die Apostelgeschichte sich ausdrückt.[4]

---

[1] Act. 10, 44. — [2] 2 Cor. 12, 12. — [3] Jos. Bell. II; 20, 2. — [4] Act. 9, 2.

Mit Namen erwähnt sie einen Jünger Hananja, der im Hause des Judas, in der Straße, die da heißet die richtige, Paulus von seiner leiblichen und geistigen Blindheit heilt und ihm in der Taufe seine Sünde abwäscht.[1]

Von noch größerer Bedeutung war das Auftauchen des Christenthums in Antiochien. Auch die Entstehung dieser Gemeinde leitet die Apostelgeschichte von aus Jerusalem vertriebenen Hellenisten,[3] und zwar von Cyrenäern und Cyprioten her, die dann durch ihren Landsmann Barnabas, den „Mittler", in erneute Verbindung mit der Gemeinde von Jerusalem traten.[3] Die syrische Stiftung hatte denn sofort etwas von einem neuen Mittelpunkt an sich. Gegen Antiochien gehalten, war Jerusalem so sehr eine abgelegene Provinzialstadt, die nur zu den Festen sich füllte, daß wir uns nicht wundern dürfen, wenn für die Ausbreitung des Christenthums sehr bald die antiochenische Gemeinde wichtiger wurde als die Urgemeinde selbst. Hauptstadt Syriens, an Größe und Wohlstand unbestritten die dritte Stadt der römischen Welt,[4] und mit einer Bevölkerung von einer halben Million Einwohner, bot sie ein ganz anderes Feld für die religiöse Propaganda als die Priester- und Levitenstadt auf Zion, die ohnehin mit religiösem Leben gesättigt und zugleich stumpf und fanatisch war, wie alle Metropolen der Bigotterie. Die alte Residenz der syrischen Könige, jetzt der Sitz des römischen Proconsuls, war dagegen ein Gemisch aller möglichen Bevölkerungen und darum auch ein Hauptsitz einer großartigen Religionsmengerei, zu der Rom, Hellas, Macedonien und Syrien ihre Beiträge gespendet hatten. Erinnerten die Lorbeerhaine von Daphne an die griechischen Göttersagen,[5] so wies dafür der heilige Berg Casius auf die uralten Culte Syriens zurück. Die Vorstädte des ungeheuren Platzes waren von den syrischen Eingebornen bevölkert, die Stadt selbst dagegen war von Seleucus Nikator als griechische erbaut worden und

---

[1] Act. 22, 16. — [2] Act. 11, 20. — [3] Den Barnabas hat die Apostelgeschichte als einen Butzer der ältesten Kirche geschildert. Er vermittelt zwischen Paulus und Petrus Act. 9, 27, zwischen Antiochien und Jerusalem 11, 22, zwischen Paulus und den Antiochenern 11, 25, zwischen den Reichen von Antiochien und den Armen von Jerusalem 11, 30. 12, 25, zwischen den christgläubigen und ungläubigen Synagogen 13, 3 f., zwischen Juden und Heidenchristen 15, 2 u. s. w. Die Aeußerungen Gal. 2 stünden dieser Auffassung des Barnabas nicht entgegen, allein stereotype Züge sind überhaupt eine literarische Eigenthümlichkeit dieses Buches — [4] Bell. III; 2, 4. — [5] Philostr. Apoll. 1, 16.

sollte nach der Idee ihrer Begründer für Syrien die gleiche Culturbedeutung erhalten, die Alexandrien, die Residenz der Ptolemäer, für Aegypten gewonnen hatte. Der fanatische Nachahmer griechischer Bildung und römischer Politik, Antiochus Epiphanes, hatte dann die ohnehin an baulichen Zierden reiche Residenz mit Luxusbauten aller Art, mit Tempeln, Wasserleitungen, Bädern, Basiliken und Colonnaden angefüllt, so daß sie ein moderneres und griechischeres Gewand trug als irgend ein anderer syrischer Platz. Zur Zeit war sie Residenz des Proconsuls und eine starke römische Garnison setzte dem unruhigen großstädtischen Pöbel den Fuß auf den Nacken.[1] Eine Mischung der Bevölkerungen, wie sie hier statt fand, führt nun aber erfahrungsgemäß leicht zur gegenseitigen Depravation, und in der That galt Antiochien in Betreff seiner Sitten für noch verderbter als Rom.[2] Aber dieser Stadt gehörte die Zukunft; sie sollte für das nächste Jahrtausend der wichtigste Platz Asiens werden, so sehr war sie durch ihre Lage und ihre herrliche Umgebung begünstigt. Zwischen dem stattlichen Orontes und den Abhängen des Berges Silpius gelegen, vereinigte sie mit der starken Lage der Festung alle Vortheile einer Handelsstadt und alle Reize einer wasserreichen Gebirgslandschaft.

Unter die ältesten Bewohner dieses zukunftsvollen Platzes gehörten auch die Juden, die schon von den Seleuciden angesiedelt und mit gleichen Rechten wie die griechische und macedonische Bevölkerung ausgestattet worden waren, so daß sie ihre Angelegenheiten selbst verwalteten und sich durch eigene Ethnarchen (hier Archonten genannt) regierten.[3] An Einfluß und Reichthum blieb diese Judenschaft wenig hinter der Alexandriens zurück und zur Zeit des Herodes galt der Jude Saramalla zu Antiochien für den reichsten Mann der Provinz.[4] Nächst dem Tempel zu Jerusalem war die Synagoge zu Antiochien einer der ehrwürdigsten Plätze des Judenthums, denn sie berühmte sich, die von Antiochus Epiphanes aus dem Serubabelschen Tempel geraubten heiligen Gefäße zu besitzen und im Gottesdienst zu gebrauchen. Gerade hier nun, wo die heidnischen Culte in hellenischer Leichtfertigkeit und syrischer Lascivität sich gegenseitig bloßstellten, fand die Synagoge vielen Beifall. „Weil eine Menge Griechen", sagt Josephus, „zum jüdischen Gottesdienst übertraten, war auch die hellenische Stadt

[1] Bell. VII; 3, 3. — [2] Juvenal 3, 62. — [3] Ant XII; 3, 1. Bell. VII; 3, 2—4. Hauptstelle. — [4] Bell. I; 13, 5. Ant. XX; 2, 2.

in den Kreis des Judenthums hereingezogen".[1] So war denn hier gerade die Anzahl der Proselyten besonders stark, auf deren religiöse Empfänglichkeit die messianische Botschaft in erster Reihe angewiesen war.

Verkündiger des erschienenen Messias konnten an diesem Platze nicht lange ausbleiben. Schon nach der ersten Verfolgung im Jahre 36 erschienen jene Anhänger Jesu aus Jerusalem, Cypern und Cyrene, die der dortigen Synagoge die frohe Botschaft bestellten. Daß Conflicte daraus hervorgegangen wären, wird nicht gemeldet. Eine so große, so stark hellenisirte Gemeinde, eine Judenschaft, die wie die Alexandriens längst an alle Arten von Abfall gewöhnt war, konnte durch eine solche Botschaft in keine weitere Gährung versetzt werden. So ließ man die Anhänger des galiläischen Christs gewähren, wenigstens zeigt sich nirgends die Spur eines Widerstands. Unter diesen ersten Einwanderern hat die syrische Kirche etliche hoch in Ehren gehalten. Wenigstens waren sie noch im folgenden Jahrhundert mit Namen bekannt. So gehörte unter die Stifter der syrischen Kirche Menahem, ein Milchbruder und Jugendgenosse des Tetrarchen Antipas, ein Galiläer mithin, der auch seinen Lebensjahren nach unter die „alten Jünger" zu rechnen ist. Aus dem Kreis der durch propagandistischen Eifer berüchtigten Cyrenäer[2] wird ein gewisser Lucius genannt.[3] Wie Menahem den Zusammenhang mit der Predigt am See, so repräsentirt Simon von Cyrene, genannt Niger, die Erinnerung an Golgatha. Wenigstens wird es sehr wahrscheinlich, daß Simon Niger und der Kreuzträger Simon ein und dieselbe Person sind, da die beiden Söhne des letzteren, Alexander und Rufus, in der christlichen Gemeinde nach Mr. 15, 21 wohl bekannte Persönlichkeiten waren. Von beiden Cyrenäern, Simon und Lucius, berichtet übrigens die Apostelgeschichte, sie seien Propheten gewesen, das heißt, der Geist hatte ihnen den Mund aufgethan, auch in den Synagogen Antiochiens davon zu zeugen, daß Jesus der Christ sei. Auch Joses, genannt Barnabas, gehörte zuerst der jerusalemitischen Gemeinde an und auf regen Verkehr mit Jerusalem deutet ferner das gelegentliche Erscheinen des wanderlustigen Propheten Agabos[4] und einiger anderen Jerusalemiten, die bei einem Besuch bei den neuen Freunden, vom Geist ergriffen, predigen, weissagen und in Zungen reden und so den Zünd-

[1] Bell. VII; 3, 3. II; 18, 2. — [2] Ant. XVI; 7, 2. — [3] Nicht der Rom. 16, 21 erwähnte. — [4] Act. 11, 22 und 21, 10.

stoff der urchristlichen Begeisterung in die junge Gemeinschaft herein tragen.[1]

Dennoch gestalteten sich hier die Verhältnisse um vieles anders als in Jerusalem. Das vorwiegend hellenistische Element und die überwiegende Zahl gottesfürchtiger Heiden, die sich angeschlossen, gab der Gemeinde ein minder jüdisches Gepräge. Wenigstens als im Jahre 53 Petrus nach Antiochien zu Besuch kam, war es hier Sitte, „heidnisch" zu leben. Auch Unbeschnittene nahmen an den Liebesmahlen Theil und die jüdischen Speisegesetze wurden vernachlässigt.[2] Des weiteren ist die Apostelgeschichte der Ansicht, der Name Christiani sei hier in Antiochien für die Gläubigen aufgekommen, und das würde denn besagen, daß weder die Synagoge noch die römischen Beamten des Proconsuls Vitellius diese Gemeinschaft mehr als eine jüdische hätten gelten lassen, so daß der neue Name sie als genus tertium von Heiden und Juden unterschied. Man hat dagegen doch mit gutem Grunde eingewendet, daß die Juden, Griechen und Syrer zu Antiochien schwerlich einer Gemeinde ihrer Stadt einen lateinischen Namen beigelegt haben würden,[3] sondern daß der Name wohl eher in Rom aufkam. Auch bliebe unerklärt, warum dieser Name, wenn er schon im Jahre 39 entstand, doch erst bei Schriftstellern der Trajanszeit, dazu zuerst bei Römern wie Plinius, Tacitus und Sueton vorkommt?[4] So groß, um die Aufmerksamkeit einer solchen Weltstadt dauernd auf sich zu ziehen, war auch die christliche Gemeinde Antiochiens nicht. Noch versammelte sie sich in Privathäusern, und selbst im Jahre 53 waren gemeinschaftliche Liebesmahle aller Brüder möglich,[5] was eine größere Kopfzahl ausschließt. An der Bedeutung der Gemeinde selbst für die Zukunft der Kirche ändert das nichts. Es war von Erheblichkeit, daß hier eine Brudergemeinde wesentlich aus Proselyten bestand, denn nun traten bald auch solche Heiden herzu, die nicht einmal durch die Vorhalle der Synagoge gegangen waren. Dieser enge Verkehr der syrischen Judenchristen mit den Unbeschnittenen, bei gemeinsamen Agapen und in den Gebetszusammenkünften, baute

---

[1] Act. 11, 27. — [2] Gal. 2, 12. [3] Baur, Paulus. I, 103. (90). Dazu das ausdrückliche Zeugniß Tac. Ann. 15, 44 quos vulgus (urbis) Christianos appellabat. Der Gebrauch 1 Petr. 4, 16 und Jac. 2, 7 beweist lediglich das jüngere Datum dieser Schriften. — [4] Vgl. Lipsius, Ueber den Ursprung u. ältest. Gebr. d. Christennam. 1873. — [5] Gal. 2, 12.

aber langsam eine Scheidewand zwischen dem orthodoxen Judenthum und seiner christgläubigen Abzweigung auf, die niemand mehr einzureißen vermochte. Als nach ungefähr fünfzehn Jahren sich die Consequenz herausstellte, daß man schließlich mit der Synagoge ganz werde brechen müssen, trat zwar eine starke und selbst auf die ursprünglichen Gründer dieser Verhältnisse sich erstreckende Reaction ein, allein nun war es zu spät, und selbst Jakobus, Petrus und Barnabas konnten die eingetretene Entwickelung nicht mehr rückgängig machen.[1] Dennoch blieb auch die andere Schule hier stark vertreten und zahlreiche literarische Producte des Judenchristenthums sind in der syrischen Hauptstadt entstanden, wie denn insbesondere die größere Hälfte der neutestamentlichen Schriften ebenso zwischen Antiochien und Rom vertheilt werden muß, wie in die Hauptgruppe der alttestamentlichen sich Jerusalem und Babylon theilen.

Nicht eben so rasch, wie in Antiochien verlief auf der zweiten Station des Mittelmeeres zu Ephesus der religiöse Proceß. So dunkel es auch bleibt, welches das Verhalten der dortigen Judenschaft zur messianischen Botschaft war, das steht doch fest, daß wenigstens die Kunde von der Johannespredigt hier Eindruck gemacht und die Taufbewegung einen Wiederhall in der dortigen Judenschaft gefunden hat. Die große Bewegung vom Jahre 34 hatte sich vermöge der regen Beziehungen zwischen Judäa und Asia proconsularis auch in die Gemeinde von Ephesus fortgesetzt und die Apostelgeschichte kennt „etwa zwölf Männer" in Ephesus, die die Johannestaufe im Jordan empfangen[2] und damit die Verpflichtung übernommen hatten, durch Fasten, durch Buße, durch Gebet den nahen Tag des Messias heraufführen zu helfen. Das waren Elemente, die dann rasch dem Christenthum zufielen. Aber auch die starre pharisäische Richtung war hier stark vertreten, die die heftigsten Kämpfer gegen Jesu Messianität abgab. Daß die Botschaft vom erschienenen Messias in Ephesus bekannt war, ehe Paulus im Jahre 55 zum ersten Mal hier auftrat, geht aus der Polemik der hier verfaßten Apokalypse hervor, die Paulus als einen Eindringling betrachtet und dasselbe ist die Voraussetzung der Korintherbriefe und der Apostelgeschichte. Eine hervorragende Stellung unter den ephesischen Christen wußte sich der Alexandriner Apollos zu erringen, der von der Taufbewegung des Johannes seine ersten Anregungen

[1] Gal. 2, 12 f. — [2] Act. 19, 1—4.

empfangen hatte und auch später noch seine ganze christliche Thätigkeit in Continuität der Taufgemeinde stellte.[1] Sein Christenthum schildert die Apostelgeschichte, so gern sie auch die Stiftung der ephesinischen Gemeinde auf Paulus zurückführen möchte, mit den charakteristischen Worten: „Dieser war unterrichtet über den Weg des Herrn und glühend im Geiste und er lehrte mit Fleiß von Jesus, wußte aber allein von der Taufe des Johannes". Danach wäre also der Proceß hier so verlaufen, daß von Palästina her die Johannespredigt und die Taufbewegung nach dem Ghetto von Ephesus getragen ward, daß auf die Ankündigung des Gerichtstages und des kommenden Messias sich eine Gemeinde von Büßern zusammenthat, die die Apostelgeschichte auf etwa zwölf Personen berechnet, bis dann ein christliches Ehepaar, Aquila und Priscilla aus Pontus, die zuvor schon in Rom und Korinth gewirkt hatten, Apollos zu sich nahmen und ihm „den Weg Gottes noch genauer erklärten".[2]

Ganz auf dieselbe Weise wie nach Ephesus war aber auch nach Rom die Kunde vom erschienenen Messias gedrungen und hatte dort nicht geringere Aufregung als in der bewegten Seestadt Joniens hervorgerufen. Ja es ist eine beschämende Thatsache, daß unter der heißblütigen und lärmsüchtigen Bevölkerung des dortigen Judenviertels die Botschaft des Friedens zu so ordnungswidrigen Zusammenrottungen, Schlägereien und Aufständen führte, daß die römische Polizei zu Massenausweisungen schreiten mußte.[3] So erzählt denn auch die Apostelgeschichte, Paulus habe zu Korinth jenen Aquila gefunden, der eben aus Italien eingetroffen war, weil Claudius befohlen hatte, daß alle Juden aus Rom weichen sollten.[4] Bedenkt man zudem die Mahnungen des Paulus im Römerbrief, die römischen Christen möchten sich des Gehorsams gegen alle Obrigkeit befleißigen und den Bericht Suetons, daß Chrestus der Anlaß zu den jüdischen Unbotmäßigkeiten gewesen sei, so wird man auf ganz gewaltige und anhaltende Unruhen schließen müssen, zu denen die Botschaft vom erschienenen Christ Anlaß gab und die so weitgehende Maßregeln wie die Vertreibung von zwanzig bis dreißig Tausend Juden rechtfertigten. Dio Cassius freilich weiß nichts von dieser Ausweisung. Im Gegentheil sagt er: „Die Juden waren damals zu solcher Menge angewachsen, daß sie ohne

[1] 1 Cor. 1, 14. — [2] Act. 18, 26 — [3] Sueton, Claud. 25. Act. 18, 1. — [4] Act. 18, 1.

Unruhen zu erregen, nicht wohl aus der Stadt gewiesen werden konnten; deßhalb vertrieb Claudius sie nicht geradezu, verbot ihnen aber, die nach ihren Gesetzen gebotenen Versammlungen zu halten".[1] Dennoch sind Ausweisungen und zwar in großem Maßstab vorgekommen. Der missionseifrige und thatkräftige Aquila, mit seinem Weibe Priscilla, mußte wohl eben darum aus Rom weichen, weil er und sein Weib Führer der Christen gewesen sind. Darin aber wird wohl Dio Cassius das Richtige haben, daß es unmöglich war, ohne die weitgreifendsten Unruhen zu erregen, alle Juden auszuweisen. Dem widerspräche auch, daß thatsächlich fünf Jahre später Paulus in Rom sowohl eine jüdische als judenchristliche Gemeinschaft voraussetzt. Da das Edict, nach der Chronologie des Lebens Pauli, ohnehin in das letzte Jahr des Claudius gefallen sein muß, so erklärt sich um so mehr, daß sein Vollzug nicht eben exact war. Unter diesen Umständen hatten sich auch die Anhänger Jesu rasch wieder gesammelt. Ihre Gemeinschaft war offenbar der Vorort der italischen Gemeinden und besaß Einfluß bei denselben, sonst hätte sich Paulus die Mühe des Römerbriefes nicht genommen. Aus eben diesem Schreiben aber geht hervor, daß die römische Gemeinde trotz ihrer Zerwürfnisse mit der Synagoge streng am Gesetze festhielt und daß sie mit ihrem Volke die politisch unbotmäßige Gesinnung um so mehr theilte, als gerade in der zerrütteten Hauptstadt die Widerstandskräfte des tief verderbten Staatswesens leicht unterschätzt werden mochten. Eine solche Gesinnung erwächst aber auch nur in einer numerisch ansehnlichen Corporation. Daß es eine größere Gemeinde ist, die wir in Rom vor uns haben, läßt schon der Römerbrief ahnen, der davon redet, daß der Römer Glaube auf der ganzen Erde berühmt sei.[2] Auch hätte die Aufmerksamkeit einer so unruhigen und geräuschvollen Weltstadt sich schwerlich auf einen kleinen Conventikel gelenkt. Die Christenverfolgung vom Jahre 64 beweist aber, daß die Christen in Rom allbekannt waren, denn auf Unbekannte konnte der Cäsar die Schuld seiner Brandstiftung nicht abladen. Vielleicht haben die Christen unter Nero zum Theil auch die lärmenden Scenen unter Claudius bezahlt, warum waren sie dem Hofe, warum dem römischen Pöbel bekannt geworden! Von Rom aus hatte sich dann die neue Schule auch über Italien ausgebreitet. Wenigstens im Jahre 61 ist in der schönen und mit Juden gesegneten

[1] Dio 60, 6. — [2] Rom. 1, 8.

Hafenstadt Puteoli von Brüdern die Rede, die ohne Zweifel von Haus aus der Synagoge angehörten[1] und da uns in verhältnißmäßig früher Zeit auch zu Kumä Christen begegnen,[2] dürfen wir wohl in dem benachbarten Neapolis und in gar manchen anderen italischen Plätzen solche Gemeinschaften voraussetzen.

So hatten die Anhänger des Evangeliums bereits an allen Hauptküsten des Mittelmeeres Fuß gefaßt, und wie es dabei im Einzelnen zuging, wird uns das Leben des Paulus noch deutlicher machen. Die Synagoge selbst mußte es sein, die die ersten Mittelpunkte für eine ihr allenthalben entstehende Opposition abgab und einer Gemeinschaft den ersten Anhaltspunkt bot, die ihr ihre Patriarchen und Propheten, ihre Verheißungen und ihre Zukunftsträume entfremdete, und die Völker vom Morgen und Abend einlud zum Mahle des Messias, bei dem Abraham, Isaak und Jakob zu Tische liegen — bei dem sie selbst aber hinausgestoßen wird in die Finsterniß draußen.[3]

### 3. Inneres Leben der Gemeinschaften.

Im Allgemeinen waren die christlichen Gemeinschaften, nachdem sie nun ein Jahrzehnt und länger bestanden hatten, nach dem ausdrücklichen Zeugniß des Paulus, in übereinstimmender Weise organisirt.[4] Wir sind darum berechtigt, das Nähere über die inneren Einrichtungen derselben aus den paulinischen Briefen zu erheben, obgleich diese allerdings zunächst nur griechische Gemeinden im Auge haben.

Die Gemeinschaften versammelten sich in Privathäusern — nur ein Mal ist von einem gemietheten Locale die Rede[5] — und zwar war der geräumige Söller ein sehr geeigneter Raum, auch Gemeinden von vierzig und mehr Personen aufzunehmen. Sowohl die Beschäftigung der Gemeindeglieder, die den arbeitenden Classen angehörten,

[1] Act. 28, 13. Juden: Jos. vita 3. Stadt: Strabo 5; 4, 6. Seneca, Ep. 27. — [2] Hermas, Past. Vis. 1, 1. So Ed. Dressel pag. 409. Die Deutung von κῶμαι ist freilich controvers. — [3] Matth. 8, 11. 12. — [4] 1 Cor. 11, 16. 14, 36. — [5] Act. 19, 9.

als das Klima Syriens und Kleinasiens nöthigte dazu, die Versammlungen des Abends zu halten, wo dann die hell erleuchteten Räume mit ihren Andächtigen an sich schon einen erweckenden Eindruck machen mußten. Der Erbauung voran ging oft das gemeinsame Liebesmahl mit dem Rundgang des Kelches des Gedächtnisses und des heiligen Brotes, und erst dann trat Rede, Gesang, Prophetie in ihr Recht.[1] Eine höchst anschauliche Beschreibung einer solchen Abendversammlung besitzen wir act. 20, 7, wo ein Theilnehmer berichtet: „Auf den ersten Wochentag, da wir zusammen kamen, um das Brot zu brechen, besprach sich Paulus mit ihnen, da er des andern Tags abreisen wollte, und dehnte die Rede aus bis Mitternacht. [Es waren aber viele Lampen auf dem Söller, wo wir versammelt waren.] Es saß aber ein Jüngling, mit Namen Eutychus, auf dem Fenster und sank in tiefen Schlaf, weil Paulus so lange redete".[2] Näher erfahren wir 1 Cor. 14, wie diese Räume für die Stunden der Erbauung mit Bänken für Männer und Frauen hergerichtet waren.[3] Die Letzteren saßen gesondert und waren nach der Sitte Griechenlands und Asiens tief verschleiert. Auch solche hatten Zutritt, die innerlich geneigt, doch noch nicht bekehrt waren, aber sie saßen nicht bei den anderen, sondern eigene Bänke waren für sie „am Platze des Idioten" aufgestellt, auf denen dann wohl auch, von Neugierde getrieben, ein Ungläubiger sich einfand.[4] Die Räume waren gelegentlich so überfüllt, daß die Aermeren auf dem Boden und der Fußbank Platz nehmen mußten, wie der Jakobusbrief, allerdings eine Generation später, klagt: „Wenn in eure Versammlung ein Mann mit goldenem Ringe eintritt und gutem Rocke, es tritt aber auch ein Armer ein in unsauberem Kleide, seht ihr auf den, welcher den guten Rock trägt und sprecht: „Setze du dich her auf's Beste und sprechet zu dem Armen: Stehe du dort, oder setze dich her unten an meinen Fußschemel".[5] Der Vorsteher wird der Regel nach die Andacht eröffnet haben, und zwar war, wie in der Synagoge, die Schriftlesung ein wesentlicher Theil der Erbauung. Das „Hören des Gesetzes" und dann danach thun, ist eine stete Ermahnung der Apostel.[6] „Denn, sagt der Jakobusbrief, so jemand nur ein Hörer des Wortes

---

[1] So Act. 20, 7 und 1 Cor. 11, 20 f. — [2] Act. 20, 7 f. Zu den eingeklammerten Worten vgl. Bd. 3, 423. Erste Auflage. — [3] 1 Cor. 14, 30. 11, 6. — [4] 1 Cor. 14, 16. 24. — [5] Jac. 2, 2 f. — [6] Gal. 4, 10. Rom. 2, 13. Jac. 1, 22 f.

ist und nicht ein Thäter, der gleichet einem Mann, der sein natürliches Angesicht im Spiegel beschauet. Denn er beschauete sich, und ging davon und vergaß alsbald, wie er gestaltet war". Unter diesem „Wort" ist indessen doch nicht ausschließlich die griechische Bibel alten Testaments gemeint, sondern schon frühe gab es auch einen Bericht über die frohe Botschaft, der wesentlich den Geschichtsstoff unserer Evangelien enthielt, denn nur so konnte der Verfasser des ältesten Evangeliums dazu kommen, Jesum von dem Weibe zu Bethanien, das ihm das Haupt salbte, sagen zu lassen: „Wahrlich ich sage euch, wo nur in der ganzen Welt das Evangelium gepredigt wird, da wird man auch sagen, was sie gethan hat, zu ihrem Gedächtniß".[1] Bei der Vorlesung des Gesetzes war man in den palästinensischen Gemeinden, wie es scheint, bei der Sitte der Synagoge geblieben, das jüdische Tallith auf's Haupt zu legen, wie ja die meisten Orientalen, Juden, Araber, Syrer, mit bedecktem Haupte zu beten pflegten, während der Hellene unverhüllten Hauptes in den Tempel tritt.[2] Paulus erst schaffte in seinen Gemeinden die Sitte ab, indem er darauf anspielt, wie dieselbe eine bedenkliche Symbolik enthalte, denn wie Moses eine Decke auf sein Angesicht legte, so liege auch heute noch eine Decke den Juden auf der Lesung der Schrift und auf ihren Herzen, so daß nicht aufgedeckt wird, daß der alte Bund aufgehoben ist in Christo.[3] Wie nun in der Synagoge an die Schriftlesung der Midrasch sich anschloß und wie diese erbauliche Anwendung des Textes dann einer Besprechung durch die Schriftgelehrten unterzogen wurde, so erhob sich auch hier, wenn ein Prophet mit seiner Rede zu Ende war, der andere, um, wenn „ein Wort der Ermahnung in ihm war", es auszurichten.[4] Der Reihe nach ließen sie in „Gebet, Bitte und Danksagung alle ihre Anliegen vor Gott kund werden"[5] und es war zum Theil auch ein sich Rüsten auf den Gottesdienst, wenn sie den Tag über dem nachdachten: „was wahr, was ehrbar, was keusch, was lieblich ist, was wohl lautet, was irgend eine Tugend oder irgend ein Lob ist".

Auch die Antiphonien der Synagoge scheinen nach Stellen wie Apoc. 10, 4 f. zu schließen, schon frühe in der christlichen Versammlung nachgeahmt worden zu sein.

---

[1] Mr. 14, 9. Matth. 26, 13. — [2] 1 Cor. 11, 2. 4. 2 Cor. 3, 18. — [3] 2 Cor. 3, 12 f. — [4] Act. 13, 15. 1 Cor. 14, 29. — [5] Phil. 4, 6.

Hatte ein solcher Gottesdienst viel Aehnliches mit dem der Synagoge, so herrschte doch eine größere Freiheit. Es ward darauf gehalten, daß alle Gaben zur Entfaltung kamen und die Freude eigener Mitwirkung keinem verkümmert werde.[1] Jeder sollte betheiligt werden und jedem war das Recht, das Gute zu geben, was er zu geben hatte, unverkürzt. So umgab auch jeden dieser einfachen Männer der Ruf, daß sie entweder Gemeindestifter, Apostel, oder Propheten, oder Lehrer, oder Wunderthäter und Exorcisten, oder Zungenredner oder Interpreten der Zungen seien, wie es jedem der Geist verliehen habe.[2]

Aber man stelle sich dabei nicht vor, als ob alles dem Augenblick überlassen gewesen wäre. Die improvisirte Rede war nur eine Form des Vortrages, die bei der mangelnden Gewohnheit des öffentlichen Redens zuweilen auch in ein Stammeln, Schluchzen und Weinen, das heißt in die Gefühlsausbrüche des Zungenredens überging. Der Regel nach war doch alles vorbereitet. Der Psalm den der Eine anstimmen wollte, der Lehrvortrag, der dem Andern am Herzen lag, die Enthüllung einer prophetischen Stelle, die ihm in der Stille war aufgeschlossen worden, das alles ist, nach des Apostels Ausdruck, schon da, wenn man sich zusammenfindet.[3] Selbst der Zungenredner hatte sich mit dem schon verständigt, der der Dolmetscher seiner Gefühle werden sollte, falls das Wort ihm versagte.[4] Denn, wie fest man auch überzeugt war, daß die feurige prophetische, wie die klare didaktische und die schwärmerisch ekstatische Rede demselben Geiste Gottes und Jesu angehörten, der schon durch die Propheten geredet, man war doch auch darin wieder vollkommen aufrichtig gegen sich und frei von Selbsttäuschung, daß man wußte, das das alles Gnadengaben, Charismen seien, die dem Subjecte selbst eigen sind. Man „hat eine Zunge", man hat dieses Seufzen, dieses Jauchzen, dieses Schluchzen und andere haben es nicht. In so fern also kann Paulus sagen: „Wenn ihr zusammenkommt, so hat ein jeglicher von euch einen Psalm, er hat eine Lehre, er hat eine Zungenrede, er hat eine Offenbarung, er hat eine Auslegung bereit. Lasset es alles zur Erbauung geschehen".[5] So war auch das, was wir am meisten als vollständig unwillkürlichen Ausbruch der Begeisterung anzusehen geneigt sind, dennoch nicht ganz unvorbereitet und Paulus beispielsweise weiß recht gut, daß die Pro-

[1] 1 Cor. 14, 29. — [2] 1 Cor. 12, 29. — [3] 1 Cor. 14, 26. Sogar γλῶσσαν ἔχει. — [4] 1 Cor. 14, 26—28. — [5] 1 Cor. 14, 26

phetengeister den Propheten unterthan sind.[1] Ueberhaupt geschah keineswegs alles im Pathos. War einer nicht zum Vortrag gekommen, so hatte er doch das Recht, seine Meinung über das auszusprechen, was die Propheten geredet hatten und Paulus wahrt dieser Kritik, als der Gabe, die Geister zu unterscheiden und zu beurtheilen, mehrfach ihr Recht, damit der Enthusiasmus nicht zur Schwärmerei ausarte.[2] Selbst der „Idiot" und Heide waren nicht ganz zum Schweigen verdammt, sondern sie durften von ihrem Platze aus einstimmen in das Amen der Synagoge, das die Christen beibehalten hatten, um die Worte des redenden Bruders zu bekräftigen, wenn er Lobenswerthes vorbrachte.[3] Und wer wollte bezweifeln, was der Apostel sagt, daß der Anblick einer so ergriffenen Gemeinde im Stande war, auch kältere Naturen zu ergreifen, zu erschüttern, sie hinzuwerfen. Er hatte es oft erfahren, daß mancher Ungläubige sich getroffen fühlte von der schlichten Schilderung dieser Männer, wie er sich überführt, durchschaut fühlte und meinte, jedes gesprochene Wort habe ihn im Auge, so daß er die geheimsten Triebfedern, Neigungen und Anschläge seines Herzens entdeckt sah und sich zerknirscht auf sein Angesicht warf, mit dem Ruf: „In Euch ist wirklich der Geist Gottes".[4]

Daß der Inhalt dieser Vorträge sich wesentlich auf die kommende Weltkatastrophe bezog, unterstützte nur den tiefen Eindruck, den diese Erbauungsstunden am Abend machten. Auch der Gesang entwickelte sich rasch, das beweist die Unterscheidung von Psalmen, Hymnen und geistlichen Oden, die man im folgenden Jahrhundert macht.[5] So ist das „Lied des Lammes", das die Apokalypse erwähnt, wohl eine der gebräuchlichen Hymnen auf Christus gewesen. Die erhaltenen Bruchstücke gehören freilich erst der späteren Zeit an und sind nur ein schwaches Echo der alttestamentlichen Poesie. Die Gaben reichten auch hier wohl nicht weiter als die Hände, die sich in der überwiegenden Zahl der Grabdenkmale des folgenden Jahrhunderts nur ein mäßiges Zeugniß ihrer Kunstfertigkeit ausgestellt haben. Allein im Gebiete der Poesie trat das alte Testament mit seinen Schätzen ein und denselben tiefen Eindruck, den die Psalmen der Hebräer, wie noch Sueton weiß, am Scheiterhaufen Cäsars machten, werden sie auch gemacht haben, wenn ihre monotone Weise die nächtliche Stille der einsamen Straße

[1] 1 Cor. 14, 32. — [2] 1 Cor. 12, 10; 14, 29. — [3] 1 Cor. 14, 16. — [4] 1 Cor. 14, 24—26. — [5] Col. 3, 16.

unterbrach. Wie jede Religion vornehmlich durch's Lied missionirt hat, so ist es auch hier gewesen. Auf den Heiden, am Platze des Idioten, stürmten die Donnerworte eines Jesaja und die leidenschaftliche Klage des Psalmisten ein, wie unendlich verschieden von den frostigen abgebrauchten Liedern an die „goldene Leier Phöbos" oder an die „listkundige, thronumprangte, göttliche Kythereia", die längst dem Spott der Sophisten verfallen waren. Aber auch die ekstatische Rede wirkte. Wie die romanische Predigt eines Bernhard von Clairvaux eine schwäbische und fränkische Bevölkerung, die doch von der Rede des Fremden keine Silbe verstand, zum Weinen, Schluchzen und zum Aufgeben von Habe und Gut fortriß, so konnte auch diese unverstandene Rede der Ekstatischen wirken. Das Zittern des ganzen Menschen, das Leuchten seines Angesichts, die Leidenschaft seiner Geberden, kurz die ansteckende Gewalt jeder wahren Begeisterung, trat auch hier in ihr Recht. Die Söller füllten sich, Tempel und Synagogen wurden leerer.

Um so weniger hat es natürlich auch an Widerspruch gefehlt und die Verfolgungen, die ein Paulus in Galatien erduldet,[1] die Wuth, mit der man ihn in Philippi mißhandelt,[2] die Steinwürfe, die in Thessalonich gegen die Herberge des Jason hageln,[3] der gewaltsame Ueberfall der Gemeinschaft in Korinth[4] und die heftigen Auftritte zwischen Gläubigen und Ungläubigen in Rom,[5] beweisen sattsam, daß nicht alle mit gleichen Eindrücken aus den Gemeinschaften geschieden waren, wie denn auch Paulus von seinen Gemeinden sagt, daß sie nur dieselben Leiden erdulden wie ihre Brüder in Judäa.[6]

Auch war wohl nicht gerade der Gottesdienst die eigentliche Stätte der Bekehrungen und nicht er übte die größere Anziehungskraft. Die innere Welt des christlichen Hauses, der Reichthum des Innenlebens that das Beste. Im Gegensatz gegen die Verkümmerung des römischen Lebens zum reinen Rechtsschematismus, in dem Widerstand des unendlichen Menschengeistes gegen die Vernichtung der Persönlichkeit durch den Absolutismus des römischen Reichs fand der neue Glaube seinen besten Halt. Dem Herzen zum Rechte verhelfend gab er zugleich dem Geiste Einheit der Weltanschauung. Das lieh diesen

[1] Gal. 6, 17. 3, 4. Act. 14, 19. — [2] 1 Thess. 2, 2. — [3] Act. 17, 5. 1 Thess. 2, 14. — [4] Act. 18, 12. — [5] Sueton, Claud. 25. — [6] 1 Thess. 2, 14.

kleinen Gesellschaften nicht zum wenigsten ihren Reiz, daß mitten in der allgemeinen Skepsis der Zeit sich hier Menschen fanden, denen des Lebens Deutung klar war und die in einem Worte das Geheimniß des Lebens beschlossen wußten, weil ihnen Christus zur göttlichen Kraft und göttlichen Weisheit geworden war. Ihnen war das Weltall, über dessen Ursprung diese philosophisch gerichtete Zeit so viel brütete, eine vertraute Heimath, deren Gesetze sie zu deuten wußten. Was auch geschah, alles war ihnen auf das Kommen des Herrn bezogen. Ihr ganzes Leben war ein Warten auf Jesus. Schon über der Wiege des Christen ertönte der Liebesruf: lasset die Kindlein zu mir kommen! Die heranreiften, Jungfrauen, Jünglinge, wuchsen seinem Kommen entgegen, dem Bräutigam und dem Heerführer seiner Christenheit. Die starben, hatten überwunden, den guten Kampf gekämpft, die Krone des Lebens errungen. Nicht in eine unbekannte dunkle Welt, sondern dahin sind sie gegangen, wo sie Gottes Tempel schauen. „Sie wird nicht mehr hungern noch dürsten; es wird auch nicht auf sie fallen die Sonne, noch irgend eine Gluth. Denn das Lamm, das in der Mitte des Thrones ist, wird sie weiden und sie leiten zu lebendigen Wasserbrunnen und Gott wird abwischen alle Thränen von ihren Augen".[1] Die ganze Lebensanschauung der Gemeinde liegt im Grunde in jener Formel beschlossen, die offenbar aus einem üblichen älteren Gebete in den zweiten Timotheusbrief als ein „zuverlässiges Wort" eingeflossen ist: „So wir mit ihm sterben, werden wir auch mit ihm leben, so wir mit ihm dulden, werden wir mit ihm herrschen, so wir verleugnen, so wird er uns auch verleugnen, so wir untreu sind, bleibt er treu, denn er kann sich selbst nicht verleugnen".[2] Dieses Innenleben war es, das alle, die nach innerer Einheit mit sich selbst rangen, magnetisch anzog. So viele Menschen dieser Zeit empfanden das Bedürfniß, ihrem religiösen Bewußtsein, aus dem die alten Götter ausgewandert waren und in dem eine öde Leere zurückgeblieben war, einen neuen Inhalt zu geben. Als einen Zustand friedloser Unruhe schildern Justin und Pseudoclemens ihren vormaligen Wandel im Heidenthum. Solche beunruhigten, angefochtenen Gemüther machte der Anblick eines wahren Christen, auf den der Friede Jesu wirklich übergegangen war, nachdenklich. „Sie sehen, sagt Justin in der ersten Apologie, früher tyrannische Menschen umgewandelt, oder sie beobachten,

[1] Apoc. 7, 10. — [2] 2 Tim. 2, 11.

wie ihr Nachbar alles heiter erträgt, oder wie ein übervortheilter Reisegefährte mit Sanftmuth das Unrecht hinnimmt".[1] „Das fällt ihnen auf, sagt Tertullian im Apologeticus, daß wir uns lieben, denn sie hassen einander, daß wir für einander zu sterben bereit sind, denn sie morden sich lieber, daß wir uns als Brüder betrachten, denn bei ihnen ist selbst die Geschwisterliebe nur erheuchelt".[2] Alle christlichen Apologeten sind voll von solchen Erzählungen, wie die Gelassenheit der christlichen Gattin, die Treue des Sklaven, die beschämende Würde des Knaben eine stille Mission übten und sich das Wort durch sie erfüllte: die Sanftmüthigen werden das Erdreich besitzen. Der Eindruck, den die innere Versöhnung des wahren Christen auf die Gemüther machte, war das Geheimniß ihrer Erfolge. Ihre stille, in sich gekehrte Religiosität, ihr entsagender Armuthssinn in der genußsüchtigen Welt, ihr festes Zusammenhalten in der Zeit einer allgemeinen Auflösung, der Trost der Gewissen, den das Evangelium verhieß und ihre Erwartung einer großen Katastrophe, die das an sich selbst verzweifelnde Heidenthum theilte — das war es, wodurch das Christenthum auf die Gemüther der Menschen einen von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wachsenden Einfluß ausübte.

Dazu trat mehr und mehr gerade in den Städten ein Ekel an der Zügellosigkeit des öffentlichen Lebens ein. Theater, Circus, Bühne dienten längst nicht mehr der Kunst und das öffentliche Leben diente nicht mehr der Freiheit, noch der Wohlfahrt des Reiches. Schmerzlich ward das von allen besseren Geistern empfunden, aber während diese Besseren die Wege weiter wanderten, die sie verdammten, versuchten es diese kleinen Gemeinschaften vielmehr eine neue Welt aufzubauen. Eine Welt, die den Schwerpunkt des Lebens vom Forum hinein verlegte in das innere Heiligthum des Hauses. In der christlichen Familie soll sich zunächst das „Reich" gestalten und in dem Kranz dieser Familien, Ekklesia, Gemeinde genannt, besteht die Welt, für die der Christ verantwortlich ist. Draußen sind die Unreinen, die dem Gesetz der Sünde und dem Verderben verfallen sind. Bei dieser Sachlage erklärt sich auch die Zusammensetzung der Gemeinschaften, die uns in den apostolischen Briefen und der Apostelgeschichte in's Auge springt. Die Frauen wiegen vor, und unter den Männern sind auffallend viele Sklaven.

[1] Apol. 1, 12 f. — [2] Tertull. Apologet. c. 39.

Der feine Sinn der Frau hatte rasch herausgefunden, wie in der neuen Religion ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung für ihr Geschlecht gegeben sei, das eine verderbte Zeit und eine rohe Gesetzgebung entwürdigte. Die Leichtigkeit der Scheidungen, die rein juristische Auffassung des connubium hatte die Frau herabgezogen und die Familie verödet. Schon als tiefer Contrast mit dem gräuelhaften Eheweſen der römischen Gesellschaft wirkte da die tiefe Auffassung der Ehe anziehend, daß sie das mystische Verhältniß Christi zu seiner Gemeinde darstelle und darum heilig, rein, unauflöslich sein müsse.[1] Das fühlten die Frauen wohl, daß ihre Würde und ihr Friede nicht in der Freiheit, sich zu scheiden, gewahrt sei, sondern in dieser Auffassung der Ehe, die im Himmel ihr Vorbild hat. Selbst die essäische Ueberschätzung der Eheloſigkeit, wie sie überall in judenchristlichen Gemeinden Einzug hielt, mußte ihnen willkommen sein; war sie doch das Gegentheil jener gemeinen, entwürdigenden Ansicht, nach der ein weibliches Leben überhaupt nur *einen* Zweck hat, oder gar keinen.

Auf ähnlichen Gründen beruht die besondere Stellung der christlichen Gemeinde zu den Sklaven. Wie die Frage der Ehegesetzgebung eine Calamität geworden war, an der jede Regierung sich abarbeitete, so die Sklavenfrage. Keine Neuordnung, keine Milde und keine Strenge reichte mehr aus, um diese sittlichen Schäden zu heilen. So lange das häusliche Leben gesund gewesen war, war auch die Sklaverei möglich. Bei der allgemeinen Demoralisation und der steten Zunahme der Sklavenmaſſen aber war die Sklaverei zu einer socialen Gefahr ersten Ranges geworden und eine nie versiegende Quelle sittlichen Verderbens. Freie und Sklaven arbeiteten um die Wette an der gegenseitigen Entsittlichung. Der alte Sklave verdirbt den jungen Herrn, der aufwachsende Freie entwürdigt den willenlosen Knecht. Selbst der Moralphiloſoph Seneca vertritt Sätze, wie den: Gegen den Sklaven ist alles erlaubt, obgleich er sehr mißbilligt, wenn man seine Sklaven zur Fütterung von Karpfen verwendet.[2] Die Gesetze behandeln sie als willenlose Dinge. Ein Vertrag mit ihnen bindet niemanden, Sklavinnen können auch *gegen* ihren Willen der Schande überantwortet werden, ihre Ehe ist eine Fiction, und Ehebruch kann an einem

[1] Eph. 5, 21 f. — [2] De Clem. 1, 18.

Sklaven nicht begangen werden.[1] Um aber allen Collisionen vorzubeugen, verbot der Musterbürger Cato seinen Sklaven einfach die Ehe und ermunterte sie dagegen zur Lüderlichkeit.[2] Da trat zum ersten Mal in der Welt die Meinung hervor, daß alle Menschen Kinder Gottes und Sklaverei ein Unrecht sei. Wehmüthig schaut zu Ephesus ein christlicher Prophet in das Gewühl des Marktes und zählt auf, was da zu kaufen sei: „Vieh und Schafe, Pferde und Wagen, Menschenleiber und Menschenseelen"![3] Das Wort Jesu: „Ihr aber seid alle Brüder", fing an ein Princip der socialen Reform zu werden. Die Gemeinde begann, auch das Irdische zu beurtheilen. Die Verhältnisse zu ändern stand nicht in ihrer Macht, und sie warnte sogar vor unbefugter Lösung.[4] Aber in *ihrem* Schoße konnte sie das Unrecht sühnen und sie that es. Sie war der einzige Ort, das Utopien, wo Herr und Knecht gleich waren. Was man an den Saturnalien als Mummenschanz kannte, das war hier Wirklichkeit. Ein Sklave konnte Aeltester, Presbyter oder Episcopus sein, sein Herr Katechumen. „Ich ermahne euch", schreibt Paulus an die Korinther, „ihr kennt das Haus des Stephanus, daß sie die Erstlinge Achaia's sind, und sich selbst den Heiligen zur Diakonie gewidmet haben, daß auch ihr solchen unterthan seid".[5] Es ist eine Sklavenfamilie, für die der Apostel hier eine solche Autorität in Anspruch nimmt,[6] und es sind Bürger, Hausbesitzer und Stadtbeamte, denen er diesen Gehorsam auferlegt.[7] Was wunders, wenn da die Botschaft des Evangeliums von Sklavenstube zu Sklavenstube sich fortpflanzte und dieser ganze Stand bald unter die stillen Verbündeten des neuen Glaubens zu rechnen war, wie denn der erste Korintherbrief, der Philemonbrief und Epheserbrief ganz namentlich auf seine Interessen näher eingehn.

So arbeitete sich hier ein Neues durch, das sich zu den Dingen dieser Welt fast in einen eben so radicalen Gegensatz stellte als jener jerusalemitische Versuch, das Eigenthum abzuschaffen und das Sonderleben der Familien aufzulösen. Der starren Herrschaft eines gewordenen und rein formalen Rechts war der Krieg erklärt, der religiöse Sinn

---

[1] 1 Seneca, controv. 5, 33. Plautus, Pseudol. 1, 2. Digest. 38 t. 10. — [2] Plut. Cato maj. 21. vgl. Tertull. ad uxorum 2, 8. — [3] Apoc. 18, 13. — [4] 1 Cor. 7, 21. — [5] 1 Cor. 16, 16. — [6] Vgl. 16, 17 mit 1, 11. — [7] Rom. 16, 23.

des Menschen machte den Versuch, was er aus der Welt zu machen vermöge, da die Welt des Staatsverstandes aus den Fugen zu gehen drohte.

---

## 4. Vorstellungskreis des Judenchristenthums.

Mit der Ausbreitung des Christenthums in der Diaspora waren diese Gemeinden, die wir besprachen, erwachsen. Sie waren dem gemeinen Sprachgebrauch nach judenchristlich, obwohl auch sie in der Regel eine Anzahl von gebornen Heiden umschlossen. Man nahm es streng mit dem Gesetze, und zwar je länger, um so strenger, aber das hatte auch das Gesetz nicht verboten, Heiden zum Bunde Israels hinzu zu führen und die judenchristliche Propaganda trat in dieser Beziehung nur in die Praxis der Pharisäer ein. Darum haben streng jüdische Christengemeinden, wie die römische, dennoch ihre heidnischen Proselyten.[1] Auch die erbitterten Gegner des Paulus wollten nicht die heidnischen Brüder ausstoßen, sondern judaisiren, und ein so entschieden judenchristliches Buch wie die Apokalypse setzt voraus, daß das Blut Christi ein Volk erkauft habe, „aus allerlei Geschlechtern und Zungen und Völkern und Nationen, Gott zu Königen und Priestern".[2] Zu einer judenchristlichen Gemeinde gehört also weniger eine ungemischte Judenschaft als eine abhängige Stellung zum jüdischen Gesetz.

Was von solchen Proselyten zu verlangen sei, hatte der Brauch der Synagoge bereits bestimmt und brauchte nicht erst von den Christen fixirt zu werden.[3] Die Apostelgeschichte war freilich später der Meinung, die Proselytengebote, von denen sie noch gehört hatte und die den heidnischen Brüdern Enthaltung von Götzenopfern, Blutgenuß, Erstücktem und Unzucht auferlegten, seien durch eine eigene Vereinbarung der jüdischen und heidnischen Christen auf einer Synode zu Jerusalem eingeführt worden. Paulus weiß davon nichts,[4] und der geschichtliche Hergang ist wohl einfach der, daß die Proselyten selbst nicht anders wußten, als daß sie im Verkehr mit jüdischen Brüdern

---

[1] Rom. 11, 13 f. — [2] Apoc. 5, 9 f. — [3] Vgl. oben 1, p. 118. — [4] Vgl. Act. 15 mit Gal. 2.

sich der Dinge zu enthalten hätten, die dem Juden ein „Gräuel" sind. Jedenfalls war die Einhaltung dieser Gebote das Mindeste, was der gesetzestreue Judenchrist von dem heidnischen Bruder verlangte, während die Action der streng Gesinnten vielmehr der Durchführung des gesammten Gesetzes gilt. Nach ihnen sollten die christlichen Proselyten des Thors durch Beschneidung Proselyten der Gerechtigkeit werden und sich dadurch dem Bundesvolk selbst einverleiben. Einflußreiche Judenchristen wollten doch so weit nicht gehen und ließen es bei der Enthaltung vom Götzenopfer und der Reinheit der Heidenchristen von den geschlechtlichen Freiheiten, die andere Hellenen sich nahmen, bewenden.[1] Die Geldbeiträge aber, die man den Heiden für Jerusalem auferlegte, sind mehr der Analogie der Tempelsteuer der Diaspora als der Proselytengesetzgebung entnommen.

In ihrer Stellung zum Gesetz waren mithin beide jüdische Gemeinden, die orthodoxe und die schismatische, das heißt christliche, wesentlich einer Meinung. Für die gebornen Juden galt das Gesetz unbedingt, für die Judenfreunde oder Heidenchristen galten die herkömmlichen Satzungen. Auch als in den neuen, schismatischen Gemeinden sich freiere Strebungen regen mochten und mit Paulus die Einsicht tagte, daß im Reichsgedanken Jesu, der alles auf die Gesinnung stellte, das Gesetz aufgehört habe, Bedingung des Heils zu sein, auch da änderte die große Mehrzahl ihre ererbten Gewohnheiten nicht. Vielmehr änderte man an dem Evangelium und wollte Worte Jesu vernommen haben, die theilweise mit dem Sinn der Reichspredigt unverträglich sind, theilweise wenigstens gelegentlich Gesprochenes in falscher Weise generalisiren, und denen man wohl ansieht, daß sie erst dem Widerspruch gegen eine fortgeschrittene Entwicklung ihren Ursprung verdanken. So kam eine schroffe Partei zu einem Christus, der erklärt haben sollte: „Bis alles geschehen sein wird, soll auch kein Jota und kein Strichlein vom Gesetze verloren gehen"[2] und dem auch die kleinlichsten Satzungen noch wichtig waren, wenn er sagte: „Wer eines dieser kleinsten Gebote auflösen und also die Leute lehren wird, soll der Kleinste im Himmelreich heißen. Wer sie aber halten und lehren wird, der wird groß heißen im Himmelreich".[3] Dieser selbe Christus hatte auch nicht seine Jünger ausgesendet, zu lehren alle Völker, sondern er hatte vor allem gewarnt, die Perlen vor die Säue zu werfen

[1] Apoc. 2, 24. 1, 14. — [2] Matth. 5, 18. — [3] Matth. 5, 19.

und der Kinder Brot den Hunden zu geben, und wie er selbst nur für die verlorenen Schafe vom Hause Israel gekommen war, verbot er auch den Jüngern den Weg der Heiden und der Samariter Städte, denn sie sollten noch nicht einmal die Städte Israels ausgerichtet haben, bis daß er kommt.[1] Consequenter Weise hätte man danach die Mission unter den Heiden überhaupt untersagen müssen, wie uns derartige Meinungen zu Jerusalem auch entgegentreten.[2] Allein die durchschnittliche Ansicht der Judenchristen ist das doch nicht gewesen. Ihr Widerspruch galt weniger der Aufnahme heidnischer Brüder als einer grundsätzlichen Uebertragung der Verheißungen auf die Heidenwelt, wie Paulus sie als Resultat seines Lebens verkündigte. Den Verheißungen der Propheten gemäß erwartete man vielmehr das messianische Heil für das Bundesvolk *Israel*, die Bekehrung der Heidenwelt glaubte man aber werde erfolgen bei der Wiederkunft des Messias und der Offenbarung seiner Herrlichkeit.[3] Die Mission zur eigentlichen Gemeindeaufgabe zu machen, wie Paulus that, lag darum den Judenchristen fern, doch lehnte man auch den Eintritt der Heiden keineswegs ab, falls sie sich zur Einhaltung der Proselytengesetze verpflichteten, auf denen namentlich die Apokalypse mit großem Eifer besteht.[4] Vorbehalten war dabei aber immer der Vorzug des Volkes Israel, der durch Bündnisse und Verheißungen Gottes verbürgt war und der weder in dieser noch in jener Weltperiode fallen sollte. Indem man sich diese Stellung gab, konnte man denn auch getrost behaupten, das *wahre* Israel zu sein, und der Apokalyptiker betont sowohl den Christen gegenüber, die sich über die Forderungen des Gesetzes hinwegsetzten, wie den Juden gegenüber, die dem Messias den Glauben versagen, daß nur *der* ein Jude heiße, der sowohl das Gesetz als den Messias hat, die andern sagen nur, sie seien Juden, sind es aber nicht.[5]

Freilich lag darin ein Widerspruch, daß man einerseits den Glauben an Jesus als den Messias zur unerläßlichen Bedingung des Heils machte, und auf der andern Seite doch auch wieder die Zugehörigkeit zu Israel und die Erfüllung des Gesetzes als solche festhielt. Unklar war namentlich *die* Frage, in wie fern denn der *Tod* Jesu ein stellvertretendes Leiden und ein *Sühnopfer* für die Sünde ge-

---

[1] Matth. 10, 23. — [2] Vgl. Gal. 2, 2. Rom. 10 und 11. — [3] Matth. 10, 5 — [4] Vgl. Lipsius in Schenkel's Bib.-Lexikon 1, 200 f. und Die Grundanschauung d. Urgem. Jahrb. d. d. Prot.-V. 1871. p. 65 f. — [5] Apoc. 2, 9.

wesen sein könne, wenn nichts desto weniger jeder durch Erfüllung des Gesetzes sein Heil zu wirken hat.[1] Denn die Vorstellung vom Opfertod des Messias war keineswegs nur eine paulinische Lehre, vielmehr hat Paulus dieselbe von den Früheren, nach seinem eigenen Zeugniß, überliefert erhalten,[2] und ganz in seinem Sinne nennt die Apokalypse Jesum das Lamm, das geschlachtet ist und durch sein Blut Gott ein Volk erkauft hat und uns mit seinem Blute rein gewaschen hat von unserer Sünde.[3] Auch ihr sind die Gerechten nicht solche, die das Gesetz gehalten haben, sondern solche, „die ihre Kleider gewaschen und sie gebleichet haben im Blute des Lammes".[4] Aber während hier auch für die Apokalypse alles auf den Glauben an Jesus und auf das Opfer seines Blutes gestellt ist, das uns rein macht von aller Sünde, erscheinen an anderer Stelle auf dem Berge Zion, wo das Lamm beim Gerichtstag seinen Platz eingenommen hat, 144,000, die mit dem Namen des Lamms und des Vaters bezeichnet sind. Auch sie sind erkauft von der Erde, aber der Grund, warum sie allen andern Seligen vorangehen, liegt in ihren gesetzlichen Werken. „Diese sind es, die sich mit Weibern nicht befleckt haben und in deren Mund kein Falsch erfunden ward und die makellos sind. Sie sind erkauft zu Erstlingen".[5] Auch werden im himmlischen Jerusalem nur solche sein, die Verunreinigendes nicht berühren und weder Gräuel noch Lügen üben.[6] Vor allem aber der Märtyrer, die das Wort ihres Zeugnisses auf Erden haben erschallen lassen und ihr Leben nicht geliebt haben bis zum Tode, freuen sich alle Himmel und ihrer wartet besonderer Lohn.[7] Verworfen werden dagegen die Ungläubigen und die keine Buße thun wegen der „Werke ihrer Hände",[8] denn der Messias wiegt ab: „die Werke und die Arbeit und die Geduld", und wessen Werke nicht völlig erfunden werden, wer sich mit Genuß von Götzenopfer und Unzucht befleckt und die Lasten nicht trägt, die er über sich genommen, „dessen Leuchter wird von seiner Stelle gerückt".[9] Der objectiven Erlösung durch das Blut des Lamms stellt sich mithin die eigene durch die Werke zur Seite. Glaube und Werke waren die Losung der Judenchristen, und ganz so meinte ein Jüngerer, der Verfasser des

---

[1] Holsten, Ev. d. Paulus u. Petrus. 142. — [2] 1 Cor. 15, 3. — [3] Apoc. 5, 6. 10. 1, 5. — [4] Apoc. 7, 14. — [5] Apoc. 14, 3—5. — [6] Apoc. 22, 27. 2, 6. 14. 15. 20 24 — [7] Apoc. 12, 10 f. 6, 9. 11. — [8] Apoc. 9, 26. — [9] Apoc. 2, 2 f. 2, 14. 21. 2, 3. vgl. Matth. 25, 31 ff.

Jakobusbriefes, in directem Gegensatz gegen die paulinische Theologie, beides als Bedingungen der Zugehörigkeit zu Christus festhalten zu können. Der innere Widerspruch, der in dieser Stellung lag, steigerte sich aber dadurch, daß die Sittlichkeit dem Judenthum mit der Gesetzlichkeit zusammenfiel, und wenn auch die ewigen Forderungen der Sittlichkeit und die nur geschichtlich gewordenen des positiven Gesetzes dem Bewußtsein der Frommen schon seit den Tagen der Propheten keineswegs ganz gleichwerthig waren, so war doch auch mit nichten eine klare, bewußte Scheidung zwischen beiden durchgeführt. So handelte es sich freilich um ein im Sinne Jesu gereinigtes Gerechtigkeitsideal, aber national jüdisch sollte diese Gerechtigkeit bleiben und damit waren auch die Forderungen des positiven Gesetzes in dasselbe aufgenommen.[1] Unstreitig war dadurch jener absolute Werth, den Jesus dem inwendigen Menschen, dem helfenden Glauben zuschrieb, in ein Relatives verwandelt. Das Himmelreich besteht nicht mehr in der Beschaffenheit des inwendigen Menschen, sondern es ist ein Aeußeres und äußere Leistungen sollen es verdienen. Je mehr man aber durch den Zug der Zeit und im Gegensatz zu Paulus die Gesetzestreue wieder schärfer betonte, um so weiter kam man auch von dem eigentlichen Grundgedanken Jesu ab.

Dazu mußte auch das andere mitwirken, daß der Schwerpunkt des judenchristlichen Bewußtseins entschieden in der Zukunft lag. Wie seine Moral noch zum Theil Gesetz ist, so ist sein Dogma Eschatologie. Nicht das Kindschaftsbewußtsein, die Demuth, Sanftmuth und Reinheit der Herzen sind schon das Reich, sondern sie sind nur die Vorbedingungen zum Eintritt in ein äußeres Reich, das demnächst soll geoffenbart werden. Am klarsten stellt sich das in der Apokalypse dar, für die der gesammte christliche Glaube aufgeht in der Enthüllung dessen, „was geschehen soll in Bälde"[2] und von deren Gottesreich man allerdings sagen kann, „hier ist es und dort ist es". Denn jene religiöse Weltanschauung, die wir an ihrem Ort als die der Pharisäer kennen lernten, ist durchaus der wesentliche Inhalt auch der urchristlichen Ueberzeugung. Die Welt läuft ab in zwei Perioden, von denen der eine Aeon (ὁ αἰὼν οὗτος) eben seinem Ende zuneigt, um der kommenden Welt, der messianischen Zeit Raum zu geben. So ist die lebende Generation die letzte, „für welche das Ende des Aeon heran-

[1] Holsten a. a. O. — [2] Apoc. 1, 1.

gekommen ist".[1] Dieser Umschwung der Weltperioden bezieht sich aber keineswegs nur auf diese irdische Welt. Sie ist nur der eine Schauplatz einer Handlung, die oben im Himmel, unten auf Erden und unter der Erde spielt.[2] So ist es durchaus characteristisch, daß nach Johannes der letzte Kampf im Himmel anhebt, wo Satan und Michael mit einander zu ringen anfangen und erst nachdem der Satan dort besiegt und auf die Erde herabgeworfen ist, entbrennt auch hier die große Fehde.[3] In ähnlichen Bildern hatte auch Jesus davon geredet, daß der Satan wie ein Blitz auf die Erde herabgefallen sei[4] und der Verfasser des Epheserbriefes weiß: „wir haben nicht wider Fleisch und Blut zu ringen, sondern wider die Mächte, wider die Gewalten, wider die Weltherrscher dieser Finsterniß, wider die Geister der Bosheit im Himmel".[5] Näher stellt sich den einzelnen Frommen die irdische Geschichte überhaupt als ein Kampf des Satans gegen Christus dar. Der Satan ist der Herrscher dieses Aeon[6] und durch seine Besiegung vollzieht sich der Uebergang von dieser Zeit zum Reich der Himmel. „Jetzt gehet ein Gericht über diese Welt, jetzt wird der Fürst dieser Welt ausgestoßen".[7] Aber Satan wehrt sich mit allen seinen Mitteln und dieser Mittel sind es viele. Wie dem Messias die guten Engel und das ganze Heer himmlischer Geister dienend zur Seite steht, so ist auch Satan mit Schaaren von bösen Geistern und tückischen Dämonen umgeben. Mit ihnen sucht er durch alle denkbaren Ränke und Listen der Ausbreitung des Reiches Christi Schwierigkeiten in den Weg zu wälzen. „So oft jemand das Wort von dem Reich höret und nicht verstehet, so kommt der Böse, und rafft weg, was gesät ist in sein Herz",[8] oder ist irgendwo der gute Same ausgestreut, „so kommt der Feind und säet Unkraut zwischen den Waizen und geht davon".[9] Mit leisem Schritt schleicht er den Frommen nach, oder zuweilen, wenn die heidnischen Massen toben und wüthen, geht er auch einher wie ein brüllender Löwe.[10] Doch wenn man ihm widersteht, flieht er hurtig von dannen.[11] Dazu ist seine Art nicht wählerisch; kann er im Großen nichts beginnen, so fängt er es im Kleinen an.

---

[1] 1 Cor. 10, 11. — [2] Vgl. Lipsius, Die Grundansch. d. Urgem. Jahrb. des d. Prot.-V. p. 75. — [3] Apoc. 12, 7. — [4] Luc. 10, 18. — [5] Eph. 6, 12. — [6] Eph. 2, 2. 2 Cor. 4, 4. — [7] Joh. 12, 31 vgl. 14, 30; 16, 11. Hebr. 2, 14. Col. 1, 13. — [8] Matth. 13, 19. — [9] Matth. 13, 25. — [10] 1 Petr. 5, 8. — [11] Jac. 4, 7.

Er hetzt verblendete Volksmassen gegen den Messias,[1] trifft Veranstaltungen, die ganze Nationen verderben[2] und schickt Lügenpropheten, denen die Erde bewundernd nachfolgt,[3] dann aber verschmäht er auch wieder nicht, dem einzelnen Christen seinen Reiseplan zu verderben[4] und das unerfahrene Herz des Schülers durch jugendliche Lüste zu versuchen.[5] Das ist der Kampf, den der Christ zu bestehen hat, so lang diese Weltperiode noch währt und der Teufel und die Geister der Luft noch Gewalt haben. Dafür aber hat der Messias die Seinen mit den wunderbaren Gaben „des Geistes" gerüstet, um die Dämonen zu schlagen. Zumal die Austreibung der an Kranken sichtbaren oder gar aus ihnen redenden Geister ist ein deutlicher Beweis, daß der Messias den Seinen in diesem Kampf gegen den Weltherrscher zur Seite steht[6] und daß schließlich der Kampf gegen den Satan mit der Niederlage desselben enden muß, ist auch durch die Schrift und Jesu Wort verbürgt. Aber eben diese letzte Niederwerfung des Herrschers dieser Welt ist durch Himmel und Erde erschütternde Kämpfe bezeichnet und in so fern ist die letzte Zeit dieses Aeon, die Zeit der großen Noth. Ganz abgesehen von den Ahnungen kommender Katastrophen, die damals auch die heidnische Welt durchzogen, besagten ja die heiligen Schriften ausdrücklich, daß nur unter furchtbaren Wehen und Krämpfen die neue Welt aus dem Schooß der alten durchbrechen werde. „Es wird geschehen in den letzten Tagen, las man bei Joel, und ich will Zeichen erscheinen lassen oben am Himmel und Wunder unten auf der Erde, Blut und Feuer und dampfenden Rauch: die Sonne wird verwandelt werden in Finsterniß und der Mond in Blut, bevor der große und glänzende Tag des Herrn erscheint".[7] Aehnlich hatte auch Jesaja die letzte Zeit geschildert: „Siehe der Tag des Herrn kommt mit Grausen und mit grimmigem Zorn, den Erdkreis wüste zu machen und alle Sünder von ihm hinweg zu verderben. Denn die Sterne des Himmels und der Orion und das ganze Himmelsheer werden aufhören zu leuchten, und wenn die Sonne aufgeht, wird es finster sein und der Mond wird keinen Schein geben".[8] Diese und ähnliche Aussprüche gaben in Betreff der bevorstehenden Kämpfe ein Bild von phantastischer Großartigkeit und immer mehr lebte die Ge-

[1] Joh. 14, 30; 8, 44. Apoc. 20, 7—10. — [2] Apoc. 13, 17. — [3] Apoc. 13, 7 f. — [4] 1 Thess. 2, 18. — [5] 1 Tim. 3, 7; 2 Tim. 2, 26. — [6] 2 Cor. 12, 12. 1 Cor. 12, 28. — [7] Joel 3, 30 vgl. Act. 2, 29. — [8] Jes. 13, 9 flgd.

meinde sich ein in den Glauben, daß eine Erneuerung des gesammten Weltalls, vom Himmel und seinen Engeln bis zur Erde sammt ihren Creaturen, bevorstehe. Am zusammenhängendsten hat der Apokalyptiker die ganze Summe der christlichen Hoffnungen, Erwartungen und Angstgestalten uns vorgeführt. Aus dem einfach großartigen Bilde des richtenden Königs, der kommt mit seinen Engeln und die Guten zur Rechten, die Bösen zur Linken stellt, ist bei ihm ein Himmel und Erde umfassendes Drama geworden, in dem alle Vorbilder des alten Testaments und alle Gestalten der Gleichnisse Jesu lebendig sind. Aber gerade bei ihm zeigt sich auch, wie nicht die äußeren Vorstellungen sondern der innerste Liebeshauch das Wesen der neuen Religion bildet. Nicht der Vorstellungskreis, den der Mensch in seiner geschichtlichen Atmosphäre ein- und ausathmet, ist er selbst, sondern die persönliche Innigkeit, Tapferkeit und Kraft, mit der er innerhalb der Zeitvorstellungen dem Ewigen nachstrebt. So ist auch die judenchristliche Zukunftserwartung wahrer Glaube, wenn auch zunächst Glaube in Form der Hoffnung, einer Hoffnung aber, die in dem festen Vertrauen auf Jesus wurzelte.

Christus, „der treue Zeuge", der „helle Morgenstern", der „Löwe aus dem Stamm Juda", der „Sproß Davids", der „Erstgeborene der Todten", der „Fürst der Könige der Erde", der „Amen", der „Anfang der Creatur Gottes" hat das Regiment der Welt nach Johannes Offenbarungen bereits ergriffen.[1] Er ist treu die Seinen zu behüten vor der „Stunde der Versuchung, die kommen wird über den ganzen Erdkreis, zu versuchen die Bewohner der Erde".[2] Denn eine große „Trübsal" steht nach Jesu Verheißung bevor. Die alte Schlange, der Satan, der in dem in den Himmel entrückten Paradies nicht aufhört, die Gläubigen zu verklagen bei Tag und bei Nacht, wird herunter geworfen werden auf die Erde und wird hier selbst seine Verfolgung der Gläubigen anheben.[3] In solcher Zeit gilt dann die Losung: Halte, was du hast, damit dir niemand deine Krone raube.[4] Aber des Teufels Zorn ist nur darum so groß, weil er weiß, daß er wenig Zeit hat.[5] Denn nicht lange wird es währen, so wird geschehen, was Daniel weissagte. Eine weiße Wolke wird am Himmel erscheinen, und auf der Wolke sitzt Einer gleich eines Menschen Sohn, der hat eine goldene Krone auf

[1] Apoc. 1, 5. 3, 14. — [2] Apoc. 3, 10. Matth. 24, 4 f. — [3] Apoc. 12, 10 f. — [4] Apoc. 3, 12. Matth. 24, 10. — [5] Apoc. 12, 12.

seinem Haupt und in seiner Hand eine Sichel.[1] Das ist der Tag der Ueberführung, auf den die verspottete Gemeinde wartet. „Schauen werden ihn aller Augen, auch die, die ihn durchbohrten".[2] „Könige, Tribunen, Chiliarchen, Freie und Sklaven werden seinen Zorn erfahren". Große Entscheidungsschlachten, wie sie Megiddo sah, werden geschlagen, aber der Menschensohn, das Lamm, wird überwinden.[3] Dann wird der Himmel sich aufthun, „und siehe ein weißes Roß und der darauf saß hieß Treu und Wahrhaftig und richtet und streitet mit Gerechtigkeit. Seine Augen aber sind wie Feuerflammen und auf seinem Haupte viele Diademe".[4] Hinter ihm aber reiten die himmlischen Heerschaaren auf weißen Rossen, angethan mit weißem und reinem Byssus. Nachdem so der Messias die Herrschaft an sich genommen, wird er durch den Ton der Posaune seine Gläubigen zu sich rufen.[5] Die in seinem Namen entschlafen sind, stehen auf von den Todten. Throne werden aufgerichtet und sie setzen sich darauf, um die Heiden zu richten.[6] Und nun folgt das Reich des Messias, das tausend Jahre währt. Die überwunden haben, herrschen nun auf Erden und der Messias gibt ihnen Macht über die Heiden, sie zu weiden mit eiserner Ruthe und sie zu zerschmeißen wie die Töpfe, wie er selbst von seinem Vater Macht empfangen hat.[7] Die Hochzeit des Lamms ist gekommen, für die das Weib, die Gemeinde sich bereitete.[8] Die Erlösten werden mit Christo auf dem Throne sitzen und das Abendmahl mit ihm halten. Sie erhalten Harfen Gottes und singen das Lied Mose, des Knechtes Gottes, und das „Lied des Lamms", wie es in der Gemeinde gesungen wird.[9] Die Herrlichkeiten des alten Israel, die Gott um der Sünden der Menschen willen in den Himmel entrückte, werden wieder offenbar. Der Himmel thut sich auf und die Erlösten schauen das Zelt des Zeugnisses, die Stiftshütte.[10] Das verborgene Mannah, das einst die Kinder Israels aufrecht erhielt bei ihrer Wanderung durch die Wüste, wird den Gläubigen gereicht und sie werden essen von dem Baume des Lebens, der um Adams Sünde willen, sammt dem Paradiese in den

---

[1] Apoc. 19, 11 nach Dan. 7, 13 vgl. 1 Thess. 4, 16 f. Matth. 24, 30 f. — [2] Apoc. 1, 7. — [3] Apoc. 16, 16. — [4] Apoc. 19, 11 f. nach Sach. 6, 1. — [5] Apoc. 8, 2. Matth. 24, 31. 1 Thess. 4, 16. — [6] Apoc. 20, 4 8. 2. Matth. 25, 31. 1 Cor. 6, 2 nach Dan. 7, 9. 22. 27. — [7] Apoc. 2, 28. — [8] Apoc. 19, 7. Matth. 25, 1—13. — [9] Exod. 15, 1, 21 und Plin. Ep. 10, 97. — [10] Apoc. 15, 5.

Himmel entrückt ist. Wie hienieden schon zwischen ihrem Herzen und Gott ein Geheimniß ist, das niemand kennt als er, so wird Gott jedem einen Stein geben, auf dem ein Name steht, den niemand weiß als der Empfänger,[1] und jeder wird zu einer Säule des neuen Tempels, bezeichnet mit dem Namen Gottes.[2] So werden alle Herrlichkeiten der alten Zeit wieder offenbar, bis endlich die tausend Jahre um sind. Da ermannt sich noch einmal Satan und sein Heer, er ruft die Heiden von den Enden der Erde, Gog und Magog, von denen Ezechiel geweissagt hat.[3] „Und sie ziehen heran über die Breite der Erde und umringen das Heerlager der Heiligen, aber es fällt Feuer vom Himmel und frißt sie". Nun erst folgt die allgemeine Auferstehung und das Weltgericht. Der enthüllt sich, vor dessen Angesicht Erde und Himmel floh. Das Meer gibt seine Todten, die in ihm sind. Der Tod und die Unterwelt geben ihre Todten. Bücher werden aufgeschlagen, wie Maleachi und Daniel geweissagt,[4] darinnen die Werke der Bösen verzeichnet sind, und ein anderes Buch wird aufgeschlagen, das Lebensbuch des Lamms, in das die Erlösten eingetragen sind seit Grundlegung der Welt.[5] Und die Todten werden gerichtet nach ihren Werken. Wer nicht gefunden wird im Buche des Lebens, der wird in den Feuersee geworfen, und nachdem so die Sünde ausgerottet ist, stößt der Ewige auch den Tod und die Unterwelt in den Feuersee, wo sie verzehrt werden.[6] Denn es wird jetzt ein neuer Himmel und eine neue Erde. Der erste Himmel und die erste Erde ist vergangen und das Meer ist nicht mehr.[7] So kommt nun jene Stadt, von der Jesaja sagte, Gott werde sie in Sapphir und Karfunkelstein gründen.[8] Das neue Jerusalem, die heilige Stadt, steigt hernieder vom Himmel, von Gott zubereitet wie eine für einen Mann geschmückte Braut.[9] Das ist die Hütte Gottes bei den Menschen, von der Ezechiel geweissagt hat: „Er wird bei ihnen wohnen und sie werden sein Volk sein. Und Gott wird abwischen alle Thränen von ihren Augen und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid noch Geschrei, noch Mühsal wird mehr sein. Denn das Erste ist vergangen".[10] Die heilige Stadt aber, die Stadt,

---

[1] Apoc. 2, 17. — [2] Apoc. 3, 12. — [3] Apoc. 20, 8. Ezech. 38, 39. — [4] Dan. 12, 2. Mal. 3, 16. — [5] Apoc. 20, 11 f. 13, 8 f. Phil. 4, 2. Matth. 25, 34. — [6] Apoc. 20, 14. 1 Cor. 15, 26. 54. — [7] Apoc. 21, 1 f. Matth. 24, 29. — [8] Jes. 54, 11. 12. — [9] So auch Gal. 4, 24. Phil. 4, 20. — [10] Ez. 37, 27. Jes. 25, 8.

die auf dem Berge liegt, wird in Edelsteinen gegründet, wie der Hohepriester sie trug, und geschmückt mit Perlenthoren. Sie bedarf nicht der Sonne noch des Monds, denn der Lichtglanz Gottes, der wie die Strahlen eines Edelsteins funkelt,[1] und die Leuchte des Lamms, sind das große Licht, von dem Jesaja zeugte, daß in ihm die Heiden wandeln.[2] Die Stadt wird nicht mehr verschlossen in der Nacht, denn die Nacht ist vergangen. Die Völker strömen durch alle Thore und bringen ihr Schönstes herbei,[3] und es wird nicht in sie hineingehen, wie der Prophet sagt,[4] irgend etwas Unreines, noch ein Unreiner, denn nur die sind noch übrig, die eingetragen waren im Buche des Lamms. Wie aber Ezechiel geweissagt von einer Quelle, die im neuen Jerusalem entspringend zum Strome wird, an dessen Ufern Fruchtbäume wachsen, deren Blätter nicht welken und deren Früchte nicht aufhören, und deren Blätter zur Heilung dienen,[5] so wird ein Strom lebendigen Wassers, klar wie Krystall, ausgehen vom Throne Gottes. Und auf beiden Seiten wächst der Baum des Lebens und bringt jeden Monat seine Frucht, und seine Blätter dienen zur Heilung der Völker.

Fast mosaikartig ist so das Bild des Reiches und des ewigen Lebens zusammengesetzt aus den glänzendsten Bildern und Verheißungen der Propheten. Hundert heiße Herzen mußten suchen in der Schrift, um all die Bausteine zu finden, aus denen der Apokalyptiker kaum dreißig Jahre nach Jesu Tod seinen Wunderbau des enthüllten Jerusalems aufführte. Die Hoffnung der Gläubigen streckte sich sehnsüchtig hinüber nach den verheißenen Schätzen, die die Propheten zum voraus gezeigt hatten, und alle Herzen lechzten nach den kühlen Wassern des Lebens und den süßen Früchten und heilsamen Blättern des Paradiesesbaumes. „Der Geist und die Braut sprechen „Komm!" und wer es hört, spricht „komm!" und vom Himmel her zeugt eine Stimme: „Ja, ich komme bald", und die Gläubigen antworten: „Amen, komm Herr Jesu!"[6] Das war ein Glaube, eine Liebe, eine Hoffnung, der die Zukunft gehörte. Dieser Glaube war wirklich ein Fels, auf den sich eine Kirche gründen ließ, ein Fels, an dem alle Einwände und Zweifel als ohnmächtige Schaumflocken abspritzten und dem gewaltsame Schläge nur um so sprühendere Funken entlockten. Wer wollte aufkommen

---

[1] Apoc. 4, 8 u. 21, 23 — [2] Jes. 60, 3. — [3] Jes. 60, 5–7. — [4] Jes. 52, 1. — [5] Ez. 47, 1. 7. 12. — [6] Apoc. 22, 17. 20.

gegen ein Gemüth, das mit solchen Bildern erfüllt ist, dem von oben die Seligen mit den Palmen winken, dem von unten die alte Schlange mit den Zähnen fletscht, in dessen Ohr das Rauschen der Harfen Gottes, die Harmonie der Lieder der Seligen, das in jedem Geräusch die Schritte des Herrn hört und in den Stunden seines Gebets angeweht wird von den kühlen Lüften des Paradieses, die den Schmerz der Erde stillen und die heiße Stirne des Kämpfers kühlen mit einer Botschaft aus der besseren Welt? An dieser Stimmung prallten alle Pfeile des Zweifels ab, und wenn je und je kältere Naturen darauf hinwiesen, wie allen Verheißungen zum Trotz die Welt ihren gewohnten Gang gehe und die Christen zwischen der nüchternen Menschheit eine phantasirende Gemeinde seien, so war die Antwort, daß es nicht anders gewesen sei in den Tagen der Sündfluth. „Sie aßen und tranken, sie freiten und ließen sich freien, bis an den Tag, da Noah in die Arche ging. Und sie merkten es nicht bis die Fluth kam und nahm sie alle dahin: so wird es sein mit der Wiederkunft des Menschensohns".[1] Daß dieses Reich kommen und zwar noch zur Zeit der lebenden Generation kommen werde, war eine Ueberzeugung, die selbst dann nicht in's Wanken kam, als ein Zeuge des Lebens Jesu nach dem andern in's Grab sank. Noch in den Nöthen des jüdischen Krieges hielt man an einem Herrenwort fest: „Wahrlich, ich sage euch, dies Geschlecht wird nicht vergehen, bis daß dieses alles geschehe".[2] Oder noch deutlicher sollte Jesus gesagt haben: „Wahrlich, ich sage euch, es stehen etliche hier, die nicht schmecken werden den Tod, bis daß sie des Menschen Sohn kommen sehen in seinem Reich".[3]

So schien selbst die Zeit, die sonst jede Begeisterung zu lähmen versteht, spurlos an der Stimmung dieser Kreise vorüberzugehen. Denn was die Flamme nährte und das Verkühlen unmöglich machte, waren die gewaltigen Erfolge, in denen der Glaube sich seiner Wahrheit thatsächlich bewußt ward. Diese Erfolge schienen eine äußere göttliche Beglaubigung, während sie doch nur auf dem natürlichen innern Uebergewicht beruhten, den der Glaube stets über die Gleichgültigkeit hat. Wie ein fressendes Feuer mußte diese schwärmerische Bewegung in der religiös verdorrten Welt um sich greifen. Das wird uns unmittelbar klar, wenn wir mit dieser energischen, zukunftsvollen

[1] Matth. 24, 38. — [2] Matth. 24, 34. — [3] Matth. 16, 28. Mr. 9, 1. Luc. 9, 27.

Stimmung die müde, abgelebte, wo nicht geradezu pessimistische Resignation der philosophischen Wortführer jener Schulen vergleichen, die doch auch den Anspruch erhoben, dem Volk „den Weg zum seligen Leben" zu zeigen. Da läßt sich selbst ein Philo vernehmen: „Nichts von den menschlichen Dingen hat wahrhaft Bestand, es sind Luftgebilde ohne wahre Wesenheit, von Träumen in nichts verschieden. Im Kreise bewegt sich das göttliche Weltprincip (Logos), welches der große Haufe Glück nennt, und über Städte, Länder und Nationen hinfahrend, theilt er jeglichem jegliches Loos zu, dem einen zu dieser, dem andern zu jener Zeit".[1] Da redet selbst ein Tacitus von dem zwecklosen Spiel des Menschenlebens (ludibria rerum humanarum cunctis in negotiis) und wenn er mit der Christenheit den Glauben an eine kommende Katastrophe theilt, so sieht er doch nur hohnvoll die Menschheit einem Abgrund zurollen und findet in allem die Bestätigung, daß die Götter nicht unser Heil wollen, sondern ihre Rache.[2] Dieser Pessimismus der großen Geister, dieser Optimismus der kleinen Leute machen unmittelbar klar, warum das Christenthum siegen mußte, denn in einem Körnchen Glauben ist mehr Kraft und Zukunft als in einem Berge von Unglauben. Aus dem gleichen Grunde aber war nicht der reflectirte Monotheismus des alexandrinischen Judenthums die Form, in der der Glaube der Propheten siegte. Die Völker wollten Ruhe finden für ihre Seelen, nicht neue Theorien und neue Zweifel. Der unmittelbaren, selbstgewissen religiösen Begeisterung der Christen fielen darum die Herzen zu, während der Rationalismus des hellenistischen Judenthums geschlagen war und geschlagen blieb.

---

[1] Quod deus sit immut. M. 1, 298 f. — [2] Hist. 1, 3; 3, 72. Ann. 4, 1; 3, 18.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED